Jesuit-Krauss-McCormick Library
BR334 .S827
Stephan, Horst, 1873- LANE
Luther in den Wandlungen seiner Kirche /
3 9967 00095 2866

LANE SEMINARY LIBRARY

Affiliated with

McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
CHICAGO

826 Belden Avenue

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lutherindenwandl0000lich

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und *Lic. Leopold Zscharnack*

Privatdozent an der Universität Leipzig — *Privatdozent an der Universität Berlin*

1

LUTHER

IN DEN WANDLUNGEN SEINER KIRCHE

von

LIC. HORST STEPHAN

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

Luther

in den Wandlungen seiner Kirche

von

Lic. **Horst Stephan**
Privatdozent an der Universität Marburg

Gießen 1907
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

LANE SEMINARY LIBRARY,
CHICAGO, ILLINOIS

Inhaltsverzeichnis

Einleitung . . . . . S. 1—6
1. Reformationszeit . . . . . S. 6—11
2. Orthodoxie . . . . . S. 11—26
3. Pietismus . . . . . S. 26—42
4. Aufklärung . . . . . S. 43—68
5. Neuzeit . . . . . S. 69—129
A. Neue Bahnen . . . . . S. 72—95
B. Die Ausführung des Programms . . . . . S. 95—129
Ergebnisse . . . . . S. 130—133
Verzeichnis der Personen . . . . . S. 134—136

33
982

Einleitung.

Persönlichkeiten beherrschen den Gang der Geschichte. Was in ihrem Schaffen den einzelnen Faktoren des geschichtlichen Lebens zugeteilt werden muß — dem überkommenen Erbgut an Gefühlen, Vorstellungen, Begriffen, Problemen, der allgemeinen Zeitstimmung, der wirtschaftlichen Lage u. a. — das zu entscheiden bleibt eine schwierige Aufgabe, die nur von geschichtsphilosophischen Voraussetzungen aus gelöst werden kann. Für den, der lediglich die Tatsachen betrachtet, sind überall die großen Persönlichkeiten die Träger der Entwicklung. Zumal die Religionsgeschichte ist an all den Wendepunkten, die wir beobachten können, durchaus abhängig von überragenden, prophetischen Gestalten. Gilt dieser Satz sogar für das Verhältnis des Buddhismus, der scheinbar die menschliche Persönlichkeit auslöschen will, zu seinem großen Stifter, wieviel mehr für die eigentliche Persönlichkeitsreligion, das Christentum! Jesus selbst mit seiner stillen Gewalt über die Menschenherzen, die Fülle der biblischen Helden von den alttestamentlichen Propheten bis zu Paulus und Johannes, sie sind unvergängliche Quellen seelischer Kraft geworden für die Geschichte des Christentums. Augustins Geist hat über ein Jahrtausend hin die edelste Frömmigkeit des Katholizismus prägen helfen. Luthers Persönlichkeit lebt noch heute im evangelischen Christentum als eine bestimmende Macht.

Wer etwas von den verschlungenen Pfaden der Geschichte kennt, der wird freilich nicht erwarten, daß die einzelnen Züge oder auch nur Grundinhalte einer Persönlichkeit in allen Zeiten und Geistesrichtungen gleichmäßig wirken. Eine überragende

100025

Persönlichkeit wird nicht einmal von ihrer eigenen Zeit völlig erfaßt, sondern je gewaltiger sie ist, desto mehr entzieht sie sich den Maßstäben und der Absorptionskraft des herrschenden Durchschnitts. Erst allmählich erhebt sie solche, die sich ihrem Einfluß öffnen, zu vollerem Verständnis. Und was sie lebend begonnen hat, setzt sie über ihren Tod hinaus fort in der Reihe der folgenden Geschlechter, vielleicht der folgenden Jahrhunderte. Jede Zeit, die sich redlich darum bemüht, dringt in eine neue tiefre Seite ihres Wesens ein.

Es wäre außerordentlich interessant, diesen Vorgang bei den größten Helden des Geistes in der Geschichte zu verfolgen. Der Stoff dazu liegt meist am Tage; es bedarf nur der Hand, die ihn mit geschichtlichem und psychologischem Verständnis gruppiert. Die ganze Geschichte des Christentums z. B. läßt sich von dem Gesichtspunkt aus betrachten, wie Jesus — mögen wir als das schaffende Subjekt dabei den Erhöhten mit dem Auge unsers Glaubens schauen, oder seinem evangelischen Charakterbilde diese Kraft zutrauen — die Seinen allmählich zum tieferen Verständnis und zur energischeren Ausschöpfung innerlich zwingt. Ansätze dazu finden sich in jeder neueren Dogmengeschichte oder in Büchern wie Weinels „Jesus im 19. Jahrhundert“ und Schweitzers „Von Reimarus zu Wrede“. Seit die biblischen Helden als selbständige Gestalten vor uns stehen, d. h. in wachsendem Maße etwa seit Pietismus und Aufklärung, ließe sich dasselbe für einen Paulus und Johannes zeigen. Am leichtesten aber scheint es für Luther zu sein. Denn hier ist zunächst das Gebiet verhältnismäßig eng und klar umgrenzt. Der Katholizismus kommt dabei kaum in Betracht, weil er sich der Einwirkung Luthers verschlossen hat und vielleicht heute nicht mehr die innere Möglichkeit besitzt, ihn zu verstehen. Der reiche Stoff, den Hegemann (Luther im katholischen Urteil, München, Lehmann 1906) gesammelt hat, beweist das mit entsetzlicher Deutlichkeit. Und die gerechteren Urteile neuerer katholischer Kirchenhistoriker beruhen nicht auf religiöser Schätzung, sondern auf geschichtlicher Forschung und haben innerhalb ihrer Kirche vorläufig mehr Mißtrauen als Nachfolge gefunden. Außerdem scheiden die Reformierten und die Sekten in hohem Grade

aus. Ja, Luther ist in so besonderem Maße Deutscher gewesen, daß beinah nur die deutsche evangelische Kirche ihn innerlich aufnehmen und an ihm emporwachsen konnte. Deshalb darf auch die geschichtliche Betrachtung sich zunächst auf den Stoff beschränken, den das deutsche evangelische Christentum bietet.

Die Aufgabe ist längst formuliert worden, z. B. von Henke in der Neueren Kirchengeschichte (I. B. S. 20. Gedruckt 1874) und von Kahnis in der Geschichte der deutschen Reformation, I. B. 1872, S. IV. Ein Ansatz der Lösung findet sich in den „Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit" von W. Maurenbrecher, Leipzig 1874, S. 207—237. Dann hat beim großen Jubiläum des Jahres 1883 der Historiker der protestantischen Theologie G. Frank sich durch die Fülle des ihm bekannten Stoffes veranlaßt gefühlt, ihn in einer Rede kurz zusammenzufassen (gedruckt erst nach seinem Tode unter dem Titel „Luther im Spiegel seiner Kirche", Zeitschr. f. Wissenschaftliche Theologie 1905, S. 465 ff.). In demselben Jahre, in dem seine Arbeit öffentlich bekannt wurde, trat ein anderer Versuch ans Licht: Rudolf Eckart, „Luther im Urteile bedeutender Männer", Berlin, Kohler 1905.[1] Hier sind von Martin Pollich und Erasmus an bis herab zu Lamprecht und E. Marcks allerlei hervorragende Männer um ihr Lutherbild befragt und ihre Aussprüche ohne weitere historische Verbindung abgedruckt. Eckarts Schrift ist für wissenschaftliche Zwecke durch ihre geringe und ziemlich planlose Auswahl, ihre Ungenauigkeit und den häufigen Mangel der Quellenangaben wenig geeignet, aber für den allgemeineren Gebrauch immerhin sehr nützlich. Lehrreiche Bemerkungen bieten auch Ernst Troeltsch in der Kultur der Gegenwart, I. T., 4. Abt., Die christliche Religion, S. 452, (1905), Heinrich Böhmer in seiner Schrift über „Luther im Lichte der neueren Forschung", Leipzig 1906, S. 1 ff., 151 f. und Friedrich Loofs

[1]) Vgl. dazu die Besprechung von W. Köhler, Theolog. Literaturzeitung 1906, No. 7. — Ähnlichen Charakter hat das anonyme Buch: Stimmen aus drei Jahrhunderten über Luther und sein Werk. Dresden 1818. Es enthält weniger aber teilweise längere Stellen als Eckarts Auswahl. Der historische Gesichtspunkt liegt ihm fern.

in seiner Rektoratsrede „Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit", Halle 1907, S. 24 ff.

So interessant diese Arbeiten sind, sie enthalten doch nur Anfänge, die zu weiteren Bemühungen anregen wollen. Eine reiche Fundgrube von Stoff dazu liegt vor in den älteren Werken von Fabricius (1728, vgl. S. 17), von Walch (Lutherausgabe, 24. B., 1750; vgl. S. 47 ff.) und von Ukert (1817; vgl. S. 50), ferner bei Vogel (Bibliotheca biogr. Luth. 1851) sowie (nach G. Loesche, Joh. Mathesius I, 529) im British Museum, Catalogue of printed books, Luther, 1894, S. 151 ff. Eine gründliche Durchdenkung und Verarbeitung des gesamten Stoffes würde nicht nur an sich den höchsten Dank verdienen, sondern zugleich in einem scharfen Spiegel zeigen, inwiefern die Entwicklung unsrer Kirche echt lutherisch geblieben oder geworden ist, und inwiefern ihre verschiedenen Strömungen von dem Geiste ihres Gründers abgefallen sind. Bevor uns ein solches Werk geschenkt wird, dürfte jeder kleine Beitrag und jede Anregung zu tieferen Studien willkommen sein.[1] Daher wage auch ich es, in der vorliegenden Studie den Stoff und die Grundlinien kurz zusammenzustellen, die sich mir bei meinen Arbeiten über die Geschichte des Protestantismus ergeben haben. Der kurze Abschnitt über die Reformationszeit soll dabei mehr eine historische Einführung als eine Ausführung des Themas bedeuten. Eine Sammlung der wichtigsten in Betracht kommenden Zitate wollte ich weder bieten noch ersetzen. Ich habe nur so viele eingefügt, als mir notwendig schien zur Illustration der Schilderung. Im übrigen habe ich möglichst oft auf Eckarts Buch verwiesen.

In der Anordnung kreuzen sich chronologische und sachliche Gesichtspunkte. Das orthodoxe Bild Luthers, das zuerst erstand, lebte noch fort, während bereits das pietistische anderswo herrschte und das aufklärerische sich zu bilden begann. Und wenigstens die letzteren beiden sind noch heute eine Macht, obwohl bereits seit 1750, durch sie selbst genährt, eine

[1]) Arnold Berger hat bereits 1894 eine ähnliche Arbeit versprochen, aber bisher nicht geliefert (Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung I, S. XII). Falls sie noch erscheint, dürfte sie weit weniger als die vorliegende den religiösen Gesichtspunkt berücksichtigen.

neue Art erwachsen ist, Luther zu verstehen und für die Entwicklung des Christentums wieder fruchtbar zu machen. Von vornherein bemerke ich ferner, daß ich zwar in den weitaus meisten Fällen die ursprünglichen Quellen benutzt habe, aber nicht überall, besonders innerhalb der orthodoxen und pietistischen Literatur, zu den erwähnten Schriften selbst durchdringen konnte.[1] Das Zitat zeigt jedesmal, wo ich bei dem abgeleiteten Berichte stehen bleiben mußte.

[1]) Dankenswerte Hilfe, vor allem in der Beschaffung seltener Literatur, hat mir Herr Lic. Dr. Hans Preuß in Leipzig geleistet.

I. Reformationszeit.

In der hohen Zeit der deutschen Reformation, etwa von der Leipziger Disputation bis zum Bauernkriege, gruppierte sich fast das ganze geistige Leben Deutschlands um die Person des Wittenberger Mönches. Wer unter den vorwärtsstrebenden Geistern ihm zur Seite trat, der wurde ein wichtiges Rad im Triebwerk der Geschichte; wer unter den früheren Führern keine Stellung zu ihm fand oder gar von ihm sich löste — ein Erasmus, ein Karlstadt — der verlor den Einfluß auf den Gang der Dinge.

Ja, eine ganze gewaltige Geistesströmung ging in Deutschland mit daran zu Grunde, daß sie in Gegensatz zu Luther geriet. Indem die Schwärmer und Täufer sich an seiner Person und Frömmigkeit stießen, betraten sie trotz aller idealen Ziele eine Sonderbahn, die erst nach $1^1/_2$ Jahrhunderten und nach langen Umwegen allmählich wieder in die Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte zu münden begann. Was sie an Luther störte, das zeigt schon der Titel jener haßerfüllten Schmähschrift,[1] die Thomas Münzer im Herbst 1524 verfaßte: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat.“ In ihnen empörte sich der schwärmerische Enthusiasmus, der die eignen unklaren Gedanken kritiklos zu göttlichen Offenbarungen verklärte, wider die Predigt Luthers von der religi-

[1]) Abgedruckt von L. Enders: Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther, Halle 1893 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts).

ösen Bedeutung der objektiven Realitäten, vor allem der Bibel. Die Askese erhob sich wider die positive Stellung Luthers zur Welt mit ihren Gütern und Aufgaben. Dazu traten persönliche Gründe: Luther sei ein Fürstenknecht und verrate das Heilige an die weltliche Obrigkeit, er mache sich selbst zu einem neuen Papste und zu einem Schriftgelehrten nach pharisäischer Art. Für das Bild Luthers, das diese doch ebenfalls reformatorisch gerichtete Strömung sich entwarf, ist vor allem der zweite Vorwurf wichtig, der eines mangelnden Ernstes in der asketischen Heiligung des Lebens. Er kehrt in unzähligen Wendungen wieder. Der gelehrte Ickelschamer z. B. tadelt in einer Schrift für Karlstadt wider Luther,[1] daß dieser in einem „hübschen Gemach" wohne, mit andern Doktoribus Bier trinke und fröhlich sei, daß er ein „gülden Fingerlein" trage, daß er sich für seine Predigt besolden lasse u. a. Gelegentlich münzte man wohl auch das strenge Bibelwort auf ihn: „Wehe euch, die ihr lachet!" (Luk. 6, 25). Was aber bewiesen die Schwärmer dadurch anderes, als daß sie zurückschielten zum mönchischen Verständnis des Christentums, statt daß sie das Auge öffneten für die neue Herrlichkeit, die keimhaft in dem Evangelium und der Persönlichkeit Luthers gegeben war?

Die Menge der Deutschen empfand ganz anders. Der Dolmetsch ihrer Gefühle war viel eher der Leipziger Magister Petrus Mosellanus, der Luther bei der großen Disputation von 1519 kennen gelernt hatte und in einem Briefe vom 8. Dezember desselben Jahres an Julius v. Pflug über ihn schrieb: „Seinem Leben nach ist er sehr höflich und freundlich und hat nichts Sauertöpfisches noch Strenges an sich, ja er kann sich in alle Zeiten schicken. In Gesellschaft ist er lustig, scherzhaft, lebhaft und immer freudig, immer munter und fröhlichen Gesichts, ob ihm die Widersacher noch so sehr drohen; daß man schwerlich denken kann, daß der Mann ohne Gott solche wichtige Dinge vornehme".[2] Wenn er im weiteren

[1]) Abgedruckt ebenfalls bei Enders a. a. O. S. 41 ff.

[2]) Diese Übersetzung Tittels in Walchs Lutherausgabe, B. XV, S. 1422 f. Sie ist seitdem sehr oft abgedruckt worden, z. B. Ukert I, 139 f.; bei Eckart S. 2. Der lateinische Urtext steht z. B. in Löschers Vollständigen Reformationsakten III, 247 f., sowie bei Ukert a. a. O. Er lautet:

Verlauf desselben Briefes die Heftigkeit und Schärfe Luthers tadelte, so fühlte er dabei als feingebildeter Humanist und berührte eine Saite, die seitdem nicht wieder aufgehört hat zu klingen. Das deutsche Volk der Reformationszeit aber stieß sich an diesen Eigenschaften nicht; denn es fühlte daraus seinen eignen Ingrimm über das Treiben des Papsttums, der Pfaffen und Mönche.

Luthers theologische Meinungen verstand nur ein enger Kreis von theologisch Gebildeten; die Tiefe seiner religiösen Kämpfe und der ganze Reichtum seines evangelischen Glaubens kam nur denen zum Bewußtsein, die ähnliche Erfahrungen kannten. Daß aber in ihm der Christenheit eine gewaltige Persönlichkeit geschenkt war, festgegründet auf den Glauben an den Erlöser und durch ihn an den gnädigen Gott; daß ferner diese Persönlichkeit mit ihrer Verbindung von Gottinnigkeit und grundsätzlicher Weltweite[1] eine ungeahnte religiöse Überbietung des katholischen Christentums bedeutete — soviel empfanden die meisten; und wer auch dafür zu wenig eigne Frömmigkeit besaß, der freute sich doch der Befreiung vom Papsttum, von der Herrschaft der Welschen, von klerikaler Bevormundung. Das Verständnis für Luther war demnach in Arten und Graden verschieden genug. Es ging bald mehr von religiösen, bald von patriotischen, bald von wissenschaftlichen und kulturellen, bald von wirtschaftlichen oder gar egoistischen Motiven aus; es beruhte häufig auf unklarer, instinktiver Empfindung. Was aber auch bei den einzelnen in erster Linie das Motiv sein mochte, sie schlossen sich mit gleicher Begeisterung an die geniale Persönlichkeit an, die ihrer aller Tendenzen verfocht. Darum wurde schon jetzt der Name und die Person Luthers mehr als ein bestimmter Bekenntnisgedanke das Panier der deut-

In ipsa vita et moribus civilis et facilis, nihil stoicum, nihil superciliosum prae se fert, imo omnium horarum hominem agit. In congressibus festivus, iucundus, alacris et securis ubique, semper laeta facie florens, quantumvis atrocia comminentur adversarii, ut haud facile credas, hominem tam ardua sine nomine Divum moliri.

[1]) Diese wird man ihm, trotz aller Einschränkungen, zugestehen müssen, sofern man die übrigen religiösen Strömungen der Zeit damit vergleicht.

schen Reformation. Für diese Zeiten vor allem gilt das schöne Wort, das ein Nicht-Lutheraner von Luthers Stellung zum deutschen Volk geschrieben hat: „Es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte, und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen, von ihr eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen war in seiner Hand wie die Leyer in der Hand eines Künstlers.“ [1]

Zeugnisse bietet die gelehrte und volkstümliche Literatur jener Zeit in Hülle und Fülle. Nur an das Tagebuch Albrecht Dürers sei ausdrücklich erinnert, oder an das berühmte Lied des dichtenden Schusters von Nürnberg, an das Lied Hans Sachsens von der „Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall“ (1523), oder an Eberlin von Günzburg, oder an den Augustiner Michael Styfel, der in der Weise des Volkslieds, im St. Veiten Ton, von Luther als dem Engel der Offenbarung sang, der mitten durch den Himmel fliegend ein ewig Evangelium verkünde (Apok. 14, 6). Andre gingen viel weiter. Zumal in dem aufgeregten Jahre 1521, da breite Kreise vom jungen Kaiser und vom Reichstag nicht weniger als die Durchführung der Reformation erhofften und die Enttäuschung dann um so furchtbarer war, widmete man Luther einen Kultus, der heute die Empfindung auch des begeistertsten Lutheraners verletzen würde, aber im historischen Zusammenhang als Rückschlag wider die entsetzlichen Schmähungen der Gegner nur allzu verständlich ist. Man verglich ihn mit dem Heiland; man dichtete nach seiner Verurteilung die Passionsberichte auf ihn um und schmähte den Reichstag als den jüdischen Hohenrat, Friedrich den Weisen, weil er Luther nicht öffentlich schützte, als einen neuen Judas Ischariot. Es wurden Bilder verbreitet, die ihn mit der Taube des heiligen Geistes oder mit der Strahlenkrone und dem Kreuze Christi zeigten.[2]

---

[1]) Döllinger in den Vorträgen über die Wiedervereinigungsversuche zwischen den christlichen Kirchen und die Aussichten einer künftigen Union, gehalten zu München 1872. Vgl. Eckart, S. 90 f.

[2]) Literatur dazu vgl. z. B. bei O. Clemen, Archiv für Reformationsgeschichte (herausgeg. v. Friedensburg) II, 1905, S. 385–90. Der Text zur Passion Luthers ist mit erklärenden Bemerkungen abgedruckt bei

Glücklicherweise besitzen wir aus diesen hohen Jahren auch ein Bild seiner äußeren Erscheinung. Der St. Galler Chronist Johannes Keßler beschreibt sie in seinen „Sabbata", wie er sie seit 1522 im Gedächtnis trug. Danach war Luther „ainer naturlich zimlichen faiste, aines uffrechten gangs, also da er sich meer hinder sich dann furdersich naiget, mit uffgeheptem angsicht gegen dem himel, mitt tiefen schwartzen ogen und brawen blintzend und zwitzerlend wie ain stern, das die nitt wol mögend angesehen werden."[1]

Fast das gesamte Deutschland einte sich im Preise des gewaltigen Helden, bis etwa seit 1525 ein Bruch die weitere Entwicklung trübte. Der Bauernkrieg mit seinen Greueln raubte Luther, dem geschmähten Fürstenknecht, weithin die Liebe der untersten Stände. Und die Zwangsmaßregeln widerstrebender Fürsten, später die Gegenreformation taten das Ihre, um ganze Länder Deutschlands an dem Verständnis und der Verehrung Luthers zu hindern. Innerhalb der engeren Grenzen aber, d. h. vor allem in den gebildeten Schichten der evangelischen Länder, wuchs Luther nunmehr erst recht zu einem fast unumschränkten Leiter des religiösen Lebens empor. Er wußte sich selbst als den Propheten, den Gott seinem deutschen Volke zur Rettung vom päpstlichen Antichristentume gesandt habe, und wurde von seiner Kirche dankbar als solcher verehrt. Wenn neben seiner Reformation gar bald in ebenbürtiger Größe eine andre sich entfaltete, so erkannte doch ihr Schöpfer Johannes Calvinus, obwohl von Luther scharf getadelt und in vielen Dingen tatsächlich sein Gegner, neidlos in ihm „einen ausgezeichneten Knecht Gottes".[2]

O. Clemen, Beiträge für Reformationsgeschichte, 3. Heft, Berlin 1903, S. 9—20.

[1]) Vgl. Mitteilungen z. Vaterländischen Geschichte, herausgeg. vom Histor. Verein in St. Gallen, 1866, S. 122 (von Goetzinger). Die Ausgabe von 1902 (S. 65) war mir nicht zugänglich.

[2]) Eckart S. 7: Brief an Bullinger 1544. — Über die eigentümliche Mischung von Anerkennung und Tadel Luthers durch Calvin vgl. besonders Kampschulte, Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf I, 1869, S. 326 f. — Bezas ähnliche Stellung (in quo qui spiritum dei non sentit, nihil sentit) vgl. Eckart S. 6 f. Ebenda ein Wort Zwinglis.

II. Orthodoxie.

So ist während der Reformationszeit fast alles in der Persönlichkeit Luthers Gegenstand entweder der Verehrung oder des Abscheus geworden. Aber niemand hat den Versuch gemacht, ein geschlossenes Bild von ihm zu entwerfen. Erst sein Tod gab das Signal dazu. Als man ihn nicht mehr besaß, da fühlte man den Drang, es auszusprechen, was man an ihm besessen hatte. Aber was dabei entstand, ist merkwürdig dürftig; es zeigt, daß man kein klares Bewußtsein davon in sich trug, worin die innerste Größe des Reformators bestanden hatte. Weder die Vita Lutheri, mit der Melanchthon 1546 den II. Band der Wittenberger Lutherausgabe eröffnete,[1] noch die Leichenreden eines Justus Jonas, M. Celius, Bugenhagen und Melanchthon (sämtlich schon 1546 in Wittenberg gedruckt), noch die Historia Lutheri, die des Reformators ebenso treuer wie engherziger Leibarzt Ratzeberger († 1559) niederschrieb,[2] erheben sich zu dem Verständnis und dem Ton, den man den ersten Lebensbildern des gewaltigen Mannes wünschen möchte. Sie spiegeln nur in sehr geringem Grade den persönlichen Eindruck Luthers, oder doch höchstens in der Form jener biblischen Deutungen und Vergleiche, sowie jener Ruhmessprüche, die dann in der eigentlichen Orthodoxie ihre weitere Ausführung finden. Und was die ersten Biographen selbst

[1]) Auch sonst sehr oft herausgegeben; deutsch von Caspar Creuciger u. a. noch 1546.

[2]) Zuerst von Seckendorf und von G. Arnold benutzt; vollständig herausgegeben von Neudecker 1850. — Lange und interessante Auszüge aus all diesen Schriften finden sich bei Eckart a. a. O. S. 7—37. Vgl. auch Plitt, Die vier ersten Lutherbiographen, Erlangen 1876.

nicht konnten, das wurde auch nicht geleistet durch die frühesten Bearbeiter der Reformationsgeschichte, durch Friedrich Myconius (Historia reformationis von 1517—42), durch Spalatin (Annales reformationis) oder selbst Johannes Sleidanus, der seine wichtigen Commentarii de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare doch wesentlich als kühler Staatsmann schrieb, nicht mit der Absicht, Luthers Geist in seinen Tiefen und die reformatorische Bewegung in ihrem gärenden Reichtum zu verstehen. Noch strahlte die Sonne viel zu hell, als daß man hätte mit offenem Auge auf sie blicken können.

Lebendig persönliche Bilder Luthers finden sich viel eher in den vereinzelten Erinnerungen, die gelegentlich an verschiedenen Stellen eingestreut sind, wo man sie nicht in erster Linie sucht. Am schönsten sind wohl die zwei folgenden Stellen. Erasmus Alberus schrieb: „Luther war ein feiner, wohlberedter, freundlicher, holdseliger, ernsthafter, wahrhaftiger, beherzter, züchtiger, kostfreyer, fröhlicher Mann, dem alles wohl anstand, was er tat, konnte in allen Dingen Mäßigkeit halten, redete kein vergeblich Wort; den Halsstarrigen war er schrecklich, den Blöden tröstlich. Wenn er gefragt wurde um den rechten Verstand eines Wortes oder Spruchs der Heiligen Schrift, alsbald war er mit der Antwort fertig. Wenn er um Rat gebeten wurde, von Stund' an gab er so guten Rat, als hätte er sich eine lange Zeit darauf bedacht, und war so wohl geraten, daß man leichtlich spürte, der heilige Geist wäre der Meister und Ratgeber gewesen . . . Er war ein Mann ohne Falsch; Lügnern und Zweizüngigen war er gram, Aufrichtigkeit hatte er lieb, den Geiz haßte er, der Hoffarth war er feind, Trunkenheit und Unzucht war ihm unbekannt. Man spürte an ihm keinen Zorn, ohne wenn er zu Felde lag, gegen die Papisten und Schwärmer."[1] Und ähnliche Wärme strahlt aus einer Stelle des Hieronymus Weller: „Denn er an Geist, Kraft, Weisheit, Geschicklichkeit und Erfahrenheit den vornehmsten Propheten und Aposteln ist gleich gewesen . . . Und solches hat er nicht allein aus der heiligen

[1]) Die Stelle war mir nur zugänglich bei Ukert (s. unten S. 50), B. II, S. 1 f.

Schrift gelernt, sondern die großen Verfolgungen und Anfechtungen sind seine Meister und Lehrer gewesen, und so vormals ein anderer Prophet und Apostel die Malzeichen unsers Herrn Jesu Christi an seinem Leibe getragen, so hat es fürwahr Luther getan, des kann ich ein Zeuge sein, als der ich sein innerlich Leben mit stetem Fleiß gesehen und angeschaut habe und fürwahr acht ganzer Jahre sein Tischgänger gewesen bin. Ich gedenke, daß einmal einer von seinen Tischgesellen fragte, wie er doch also könne predigen, daß sich ein jeglicher gleich dünken ließe, als sehe er in der Angefochtenen und Betrübten Herzen hinein und heilte die zerbrochenen und verwundeten Herzen, daß er ihm also antwortete: Meine großen Anfechtungen haben mich diese Kunst und Meisterstück gelehrt."[1]

In der eigentlichen Lutherliteratur geschah der erste kontrollierbare Fortschritt im Jahre 1562. Da wollte es ein eigentümlicher Zufall, daß zwei sehr verschiedene Männer am Geburtstage Luthers zugleich begannen, vor einer Gemeinde von Bergleuten mit breitem Pinsel das Bild des größten Bergmannssohnes zu entwerfen. Es war der Generalsuperintendent Cyriakus Spangenberg und der treuherzige Pfarrer Johannes Mathesius in der böhmischen Grenzstadt Joachimsthal; jener ein streng lutherischer Flacianer, dieser ein vertrauter Freund Melanchthons.

Spangenberg hielt 22 solche Predigten, von denen 21 gedruckt sind; die Sammelausgabe von 1589 trägt den bezeichnenden Titel Theander Lutherus. Hier wird nicht das Leben des Reformators erzählt, sondern erst seine Bedeutung, seine Größe und göttliche Mission unter verschiedenen Gesichtspunkten, z. B. als Prophet, Apostel, Ritter, Lehrer und Priester, geschildert, dann eine Anwendung der Bergwerksverhältnisse auf seine Taten geboten, die für uns höchstens den Wert einer geistreichen Spielerei besitzt; ein Stichwort lautet z. B.: Luther als Häuer und Steiger in Gottes Bergwerk.

Weit bekannter sind die 17 Predigten, die von Mathe-

---

[1]) Nach Eckart, S. 7 f.; aus Dr. Wellers Deutsche Schriften, III. T., S. 215.

sius 1562—64 gehalten und dann für den Druck vorbereitet, aber erst ein Jahr nach seinem Tode 1566 in Nürnberg wirklich gedruckt worden sind. Sie haben in mehr als 40 Auflagen und Bearbeitungen von allen Lutherschriften die größte Verbreitung gefunden, seit 1887 sogar durch Reclams Universalbibliothek; neuerdings ist ihnen durch G. Lösche eine wissenschaftliche Ausgabe und Würdigung zuteil geworden.[1] Man sieht freilich aus den Predigten, daß auch Mathesius kein wirklich kongeniales Verständnis für den Geist Luthers besaß. Aber immerhin ist seine Leistung neben den andern hervorragend. Im allgemeinen gibt er einen chronologischen Aufriß, also eine Art Lebensbild und damit dank seiner guten persönlichen Kenntnis eine wichtige Quelle für unser Wissen von Luthers Lebensgang. Überall flicht er seine persönlichen Erinnerungen ein, und versucht er auf Grund davon seinen Hörern ein Bild des Geistes und der Persönlichkeit Luthers zu zeichnen. Liebe und Bewunderung verbinden sich dabei in der anziehendsten Weise. Jene spricht deutlich aus dem Titel, mit dem der Prediger Luther am häufigsten nennt: „unser Doktor", „Der Herr Doktor", „unser lieber Herr und Vater Doktor Martin Luther" u. a. Diese gibt ihm Bezeichnungen in die Feder, wie „Prophet der Deutschen" oder „Wundermann", oder sie erkennt ihn nach dem Vorgang von Styfel, Melanchthon, Bugenhagen usw. als neuen Moses und Elias, sie läßt ihn durch biblische Stellen wie Apok. 14 und Sach. 4, aber auch durch Hus und andere Männer der neueren Geschichte vorher geweissagt sein[2]; ja sie legt ihm selbst die Gabe der Weissagung bei, die jedem Propheten geziemt.

---

[1]) Loesche, Joh. Mathesius, Ausgewählte Werke, III. B., Prag ²1906. Eine ganze Geschichte des Buches findet sich in der Einleitung des Bandes, sowie in dem biographischen Werke desselben Verfassers: Joh. Mathesius. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit, 1895. I. B., S. 548 ff.

[2]) Unsern Geschmack berührt am eigentümlichsten die „Cabala vnd heimliche weyssagung" in der Stelle des sog. ambrosianischen Lobgesangs (Te deum laudamus): der Vers **tIbI CherVbIn et seraphIn InCessabIlI VoCe proCLaMant** ergiebt, wenn man die Zahlenwerte der großgeschriebenen Buchstaben addiert, die Zahl 1517 und beweist damit den göttlichen Ursprung der Reformation, Loesche III, 35, 414.

Es ist klar, daß die letzteren Züge, wenn allzu stark betont, das Persönlich-Lebendige des Bildes aufsaugen können. Bei Mathesius aber geschieht es noch nicht. So naiv auch gelegentlich die Wiederentdeckung der reinen Lehre als die Hauptsache im Werke Luthers gepriesen wird, innerlich empfindet er am tiefsten sein demütiges Herz, seine starke Erkenntnis der Sünde, seine glaubensvolle Freudigkeit. Er weidet sich an Luthers Frohsinn und erzählt beschaulich von seiner Geselligkeit, von seinen Fabeln und seinem Lautenspiel. Ohne seine Fehler und Gebrechen zu verkennen, weiß er doch z. B. seine große Heftigkeit als Kehrseite seiner gewaltigen Persönlichkeit psychologisch zu verstehen; er erinnert dabei, wie gelegentlich schon Luther selbst, sehr schön an die Leidenschaftlichkeit von Gottesmännern wie Moses, Elias und Paulus, an die Sturmwinde, Wolkenbrüche und Platzregen der Natur; „wir schwachen und blöden werkzeug im Tabernackel und hütten Gottes vnnd wir kleine liechtlein vnnd empelein müssen den grossen kertzen vnd lampen jr lauschen zum besten deuten vnd verglimpffen helffen“ (Loesche III, 305).

Aber die persönliche Erinnerung an den Reformator starb aus; die Überlieferung erstarrte im Geiste der Epigonen, und die Züge gewannen die Oberhand, die zu dem Charakter der Zeit am leichtesten stimmten. Es kommt die Zeit der Orthodoxie, und sie stilisiert den Helden des lebendigen Glaubens nach ihrem Wohlgefallen. Ihr Eifer ist größer als ihr Verständnis. Indem sie die wogende Fülle der schöpferischen Zeit in straffen und scharfsinnigen, aber doch engen Formeln versteinert, verwandelt sie den Propheten Luther unter Beibehaltung dieses Titels in einen überlebensgroß gezeichneten Professor der Dogmatik. So rettet sie über ein böses Jahrhundert der inneren Verarmung und der drängenden Gefahr hinweg wenigstens das, was ihr am teuersten scheint.

Wollte man nach der Zahl der Schriften und der Münzen urteilen, die Luthers Namen tragen, so müßte man glauben, daß Luthers Geist die Zeit beherrschte. Allein eine andere Wahrnehmung mahnt den Historiker zur Vorsicht. Nachdem die Wittenberger und die Jenaer Gesamtausgabe, beide sehr unvollständig, 1559 abgeschlossen und 1564f. durch

die beiden Bände Aurifabers ergänzt worden waren, machten sich zwar bei der antimelanchthonischen Jenaer Sammlung 1560 und 1575 neue Auflagen der acht deutschen und 1556, 1564, 1579, 1600 solche der vier lateinischen Bände notwendig. Dann aber hörte, abgesehen von einzelnen Teilschriften, das Bedürfnis auf. Erst die Jahre 1661—1664 brachten eine neue, die sog. Altenburger Ausgabe, aber nur sehr unvollständig in 10 Bänden, denen dann erst 1702 ein Supplementband (mit einem Vorwort von Buddeus) folgte. Sie ist überdies angeregt nicht durch die Begeisterung der Theologen, sondern durch den Altenburger Herzog Friedrich Wilhelm, der einem fühlbaren Mangel endlich abhelfen wollte, stammt ferner von J. Chr. Sagittarius, der nicht zu den strengen Orthodoxen gehörte, und wurde, wenn man einer Bemerkung G. Arnolds trauen darf,[1] wenig gekauft. Erst als der Pietismus sich durchgesetzt hatte und die Aufklärung allmählich emporstieg, begannen 1729 in Leipzig und vor allem 1740 in Halle neue Ausgaben größeren Stils. Für die Verbreitung der Briefe Luthers gilt dasselbe wie für die eigentlichen Schriften. Nachdem die Reformationszeit mehrere Sammlungen gezeitigt hatte, brachten erst Sagittarius 1663 und Buddeus 1703 einige Fortschritte, und erst die Aufklärungszeit weckte ein allgemeineres Interesse für die wichtige Aufgabe. Zu dieser für das orthodoxe Luthertum außerordentlich charakteristischen Tatsache stimmt die das ganze Zeitalter durchziehende Klage frommer Männer, daß man Luthers Schriften nicht mehr kenne.

Es ist bezeichnenderweise nicht schwer, das orthodoxe Spiegelbild Luthers zu skizzieren. Denn die verschiedenen Züge und ihre Gruppierung kehren überall in derselben Art wieder; sie sind sehr äußerlich und darum stereotyp wie die Gedankengänge der damaligen Theologen. Bereits die im 18. Jahrhundert lebenden Spätlinge der ganzen Geistesrichtung haben, weil die Ruhmestitel, Vergleiche usw. durch ihre Väter erschöpft waren, ihre Liebe zu Luther in einer Weise betätigt, die der Nachwelt die Arbeit erleichtert: sie haben die Schriften

---

[1]) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt 1700, II. B., S. 52 f.

und Gesichtspunkte, die ihnen wichtig schienen, katalogisiert und rubriziert. Wenn z. B. der berühmte Johann Gerhard in seinen breit angelegten Loci theologici (abgeschlossen 1622) an vielen verstreuten Orten über Luther gesprochen hatte, so gab Müller dem Cottaschen Neudruck von 1762ff. einen Index bei (1787), der S. 130f. in übersichtlicher Weise die Aussagen über Luther nach Stichworten sammelte und gruppierte. Schon einige Jahrzehnte früher war man noch weiter gegangen: nicht nur die Sätze des berühmten Schildträgers der Orthodoxie, sondern alle literarischen Erzeugnisse, die sich mit Luther beschäftigten, wurden nach einheitlichen Gesichtspunkten geordnet. Der Verfasser dieser systematischen Bibliographie ist Joh. Albertus Fabricius; sein Werk heißt Centifolium Lutheranum sive notitia litteraria scriptorum omnis generis de B. D. Luthero eiusque vita, scriptis et reformatione ecclesiae in lucem ab amicis et inimicis editorum, Hamburg 1728, pars altera 1730. Hier wird auf über 900 Seiten in 200 verschiedenen Kapiteln eine schier unübersehbare, teilweise allerdings bereits dem Pietismus angehörende Menge von Schriften aufgezählt, natürlich ohne daß Fabricius trotz aller Mühe das Ideal der Vollständigkeit erreichte. Die einzelnen Kapitel beziehen sich teils auf wichtige oder von katholischer Seite angefochtene Punkte aus dem Leben Luthers, teils auf seine Verdienste, seine Würdebezeichnungen, seine persönlichen Eigenschaften usw. Eine Ergänzung dieses Werkes bildet eine Zusammenstellung, Beschreibung und Erklärung der vielen Münzen, die zum Ruhme Luthers bis dahin geprägt worden waren: Juncker, das Goldene und Silberne Ehrengedächtniß des Theuren GOttes-Lehrers D. Martini Lutheri. Frankfurt und Leipzig 1706.[1] Diesen Büchern entstammen die Züge der folgenden Skizze, die nicht durch besondere Zitate belegt sind.

Da Luthers Schriften wenig gelesen wurden, so wundern wir uns nicht, in der reichen Lutherliteratur jener Tage nur wenig von dem Eindruck seiner Persönlichkeit zu finden. Man

[1]) Vgl. als Ergänzung dazu auch Kreußler: D. Martin Luthers Andenken in Münzen, nebst Lebensbeschreibungen merkwürdiger Zeitgenossen desselben. Leipzig 1818.

bleibt bei den Worten, Handlungen, Äußerlichkeiten aller Art stehen, ohne die Tiefe der hinter ihnen stehenden seelischen Gewalt zu ahnen. Zwar die meisten Eigenschaften werden auch weiterhin erwähnt; die katholische Polemik hält sogar die Erinnerung an Luthers Schwächen lebendig. Aber man beschäftigt sich doch mit allem Persönlichen an dem Bilde nur gezwungen und verzichtet völlig auf die Verdichtung der einzelnen Züge zu einem wirklichen Bilde. Am ehesten sollte das 136. Kapitel des Centifolium Lutheranum in das Innere führen, das den Titel trägt: Lutheri Character animi, temperamentum etc. Allein es ist außerordentlich mager. Die hauptsächlich genannte Schrift des G. S. Treuer: Disputatio de charactere animi Lutheri, die nach ihrem Titel etwas Gutes verspricht,[1] stammt erst von 1717 und ist nach der Beschreibung durch katholische Polemik bedingt. Wenn Fabricius von ihr berichtet: excandescentia et nimia iocandi libertas admittitur, so klingt das nicht nach der psychologisch trefflichen Behandlungsart des Mathesius. Doch dürfte der Volksinstinkt sich einen lebendigeren Eindruck von der persönlichen Größe des Reformators erhalten haben; wenigstens scheint das Sprichwort es zu bezeugen: Luthers Schuhe sind nicht allen Dorfpriestern gerecht. Rein formal betrachtet, wurde die Darstellung Luthers tief in die geschmacklosen Farben der Zeit getaucht. Am bezeichnendsten dafür ist der Titel: „Lieblicher Rosengeruch des unbefleckten Wandels und immerwährenden Namens des weiland teuren Mannes Gottes Dr. Lutheri," Hamburg 1695.[2]

Die Hauptgesichtspunkte der gesamten orthodoxen Literatur über Luther sind die Beschreibung seiner einzelnen Verdienste und das Streben, seine Gestalt mit allen Mitteln ins Übermenschliche, Wunderbare zu erhöhen. Unter den Verdiensten stehen selbstverständlich an erster Stelle die um die Kirche. Sie gipfeln bei dem intellektualistischen Charakter der Zeit unbestritten in der Wiederentdeckung, Erklärung und

[1]) Ich habe sie auf den Bibliotheken, die mir zur Verfügung standen, nicht erhalten, weiß also über ihren Inhalt nichts Genaueres mitzuteilen.

[2]) Auch dies Buch konnte ich nicht selbst einsehen und prüfen.

Verbreitung der orthodoxen Lehre. Sie ist noch wichtiger als der Kampf gegen Papsttum und Klerisei, dessen Preis dem polemisch gearteten Zeitalter im übrigen am nächsten liegt.

Nirgends findet sich eine Spur der Erkenntnis, daß Luther die christliche Religion auf eine neue Stufe der Entwicklung erhoben hat. Man freut sich im Gegenteil herzlich daran, immer aufs neue beweisen zu können, daß schon die besten Vertreter der alten und der mittelalterlichen Kirche gelegentlich dieselbe Lehre vom Heil allein durch den Glauben, dieselbe Satisfaktionstheorie und Auffassung der Realpräsenz Christi im Abendmahl u. a. verkündet haben. Nach langer Verkümmerung der reinen Lehre hat Luther sie wiedergefunden, indem er die Bibel, d. h. die Offenbarung Gottes selbst auf ihren rechten Platz stellte. Bei der Anwendung dieses Gedankens aber wird nun entsprechend der dogmatischen Methode, die in der Bibel lediglich eine Sammlung unumstößlicher theologischer Beweisstellen verehrte, statt des religiösen und sittlichen Gehalts immer nur der Lehrinhalt der einzelnen Stellen betont.

Natürlich wird man sich bei solchem Verfahren der Widersprüche nicht bewußt, die uns in Luthers theologischen Gedanken mehrfach begegnen, und erst recht nicht der Abweichung vieler eigner Lehren von Luther. Erst viel später hat der letzte orthodoxe Führer, Löscher, unter der unbewußten Einwirkung der pietistischen und aufgeklärten Kritik erkannt, daß Luthers Meinungen .ch durchaus nicht immer mit dem lutherischen Dogma deckten, ja, daß sie einen mystischen Einschlag enthielten. Aber er wandte diese Erkenntnis gegen Luther statt gegen das Dogma.[1] In der eigentlichen Zeit der Orthodoxie verstand man Luthers Theologie völlig nach dem Kanon des Dogmas; wo der Unterschied zu offensichtlich war, half man sich mit der Behauptung einer Gesinnungsänderung des Reformators vor seinem Tode, so z. B. bei seiner strengen Auffassung der Prädestination. So gab es

[1]) Vgl. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, III. B., S. 45. Ritschl, Geschichte des Pietismus, II. B.. S. 407.

denn zu deuten, zu ordnen, zu systematisieren — dankbare Aufgaben für die neue Scholastik.

Charakteristisch für das intellektualistische Verständnis Luthers ist das Sinnbild, das uns auf den meisten Luthermünzen der Zeit begegnet. Während Luther selbst sich in der weißen Rose mit rotem Herzen und schwarzem Kreuz auf himmelblauem Felde ein Symbol erwählt hatte, das den tiefsten Kern seines Evangeliums darstellt, begnügte man sich jetzt mit einem sehr äußerlichen Zeichen: einem brennenden Licht über der aufgeschlagenen Bibel. Schon eine brandenburgische Münze von 1564 trägt auch die dazu besonders passende Inschrift:

Gottes Wort und Luthers Lehr
Wird vergehen nimmermehr.

Eben dieser Vers wird vielfach das Panier des Luthertums. Bei allen denkbaren Gelegenheiten wird er in irgendwelcher Abwandlung verwendet, sogar als Sinnspruch über der Haustür. An einem Hause, das 1597 erbaut ist, liest man z. B.:

Gottes Wort und Luthers Lehr
Vergehet nun und nimmermehr,
Und ob's gleich bisse noch so sehr
Die Calvinisten an ihr Ehr.[1]

Dominiert in diesem Verse der Gegensatz zum Calvinismus, so erweist eine Münze vom Jubelfeste 1617 ganz allgemein das Bewußtsein eines schweren Kampfes um das heilige Gut der reinen Lehre. Die Vorderseite zeigt Luther mit dem Licht über der aufgeschlagenen Bibel, die Rückseite zeigt den schwerfälligen Reim:

Gott zu Ehren itz hundert Jahr steht Luthers Lehr,
Und würd durch Gottes Hilf stehn noch mehr,
Dessen Fürsorg hat Kraft und Ehr
Und wütt der Teufel noch so sehr.

Eine andere Münze stellt ausdrücklich im Vergleich mit sonstigen Momenten die Lehre voran: „Groß war er im Leben, größer im Reden, der Größte aber im Lehren."

[1]) Vgl. Gurlitt, Die Lutherstadt Wittenberg, S. 31 (in der Mutherschen Sammlung „Die Kunst", Berlin, Bard, II. Bändchen).

Hat aber Luther vor allem das Dogma gereinigt, so beanspruchen die großen Dogmatiker der Zeit das Recht, sich selbst als seine eigentlichen Nachfolger zu wissen. Willig gesteht auch die lutherische Mitwelt ihnen diesen Ruhm zu. Vor allem Leonhard Hutter († 1616), der malleus Calvinistarum, wird als redonatus Lutherus gepriesen; es kann um so leichter geschehen, als ein mystischer Zusammenhang darin zu walten scheint, daß jener Ruhmestitel sich aus den Buchstaben von Leonardus Hutterus zusammensetzen läßt.

Doch bleibt Luthers Ruhm keineswegs auf die Reinigung der Lehre oder andere Seiten der eigentlichen Kirchenverbesserung, Sturz des Papsttums usw. beschränkt. Auch die Fürsten und Obrigkeiten, die Schulen und Wissenschaften, die deutsche Sprache und Poesie sind ihm zu Dank verpflichtet. Ja, um nichts unter seinen Verdiensten zu vergessen, preist man die Förderung, die er weitabliegenden Gebieten gebracht hat: der Jurisprudenz, der Philosophie, der Redekunst, dem Nähr- und Wehrstand. Dabei neigt man auf allen diesen Gebieten zur Übertreibung: aus Trefflichem wird Unübertreffliches, aus der Vertrautheit mit der Sache und einer gewissen Beherrschung der Form wird klassische Musterhaftigkeit. In Kirche und Theologie wird man sich darob nicht wundern dürfen, wohl aber staunen wir trotz aller Bewunderung für das sprachschöpferische Genie des Reformators, wenn der deutsche Normalgrammatiker des Zeitalters, Johannes Clajus,[1] urteilt: Luther sprach tam pure, tam proprie, tam eleganter germanice, daß es nur durch besondern Beistand des heiligen Geistes zu erklären ist. Ja, selbst sein Latein, das zweifellos noch auf scholastischer Grundlage und weit unter dem humanistischen steht, wird in mehreren Schriften gepriesen. So stark war das

[1]) Grammatica Germanicae linguae, ex bibliis Lutheri Germanicis et aliis eius libris collecta, Leipzig 1578, praefatio 4. Von der 2. Auflage an steht im Titel statt der Beziehung auf Luther, doch ohne sachliche Änderung: ex optimis quibusque autoribus. Das Buch beherrschte die evangelischen und katholischen Schulen bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein, wo es durch Schottelius überholt wurde. Neudruck von Weidling, Straßburg 1894, in der Meierschen Sammlung älterer deutscher Grammatiken.

Bedürfnis der Epigonen, das relativ Gute, das man mit dankbarer Freude genoß, als absolut und klassisch zu verewigen.

Die Absolutierung der relativ unschätzbaren Verdienste Luthers führte mit innerer Notwendigkeit zu der Zeichnung eines göttlichen Nimbus. Doch nicht so, daß man das Göttliche in den Tiefen seiner gewaltigen Persönlichkeit zu entdecken suchte. Der Prozeß zeigt sich vielmehr zunächst in dem Eifer, mit dem man früh begann, den besondern „Beruf" Luthers zu seinem Reformationswerk zu beweisen.[1] Luther selbst hatte gegenüber den revolutionären Täufern die geordnete vocatio betont; jetzt wurde das zu einem förmlichen, auch in dogmatischen Werken wie dem von Johann Gerhard viel verhandelten Lehrpunkte, bei dem man bald die unmittelbare Berufung durch den afflatus Dei, bald die mittelbare etwa durch den Doktortitel und die übertragenen Ämter bevorzugte.[2] Man fand darin das beste Mittel, Luther direkt neben die biblischen Propheten und Apostel zu stellen. Hatten das schon seine ältesten Biographen getan, so behandelte man es jetzt als stehendes dogmatisches Motiv. Am beliebtesten ist — und hier blickt ein instinktives Verständnis von Luthers gerade nicht lehrhafter, sondern rein religiöser Natur hindurch — der Vergleich mit Elias. Als zweiter Elias, als Wegbereiter Jesu Christi, ist Johannes der Täufer gekommen. Der dritte Elias, der vor der Wiederkehr Christi zum Weltgericht wirkt, ist Luther. So verbindet sich der Glaube an das nahe Ende der Welt mit dem tiefen Eindruck von der Wirksamkeit des Reformators.[3] An andern Stellen heißt er der zweite Abel, der zweite Noah, der zweite Abraham, der zweite Moses[4], der

[1]) Beruf wird hier im Sinne von Berufung (vocatio) gebraucht — eine Bedeutung, die mir bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bekannt ist.

[2]) Jenes z. B. in der Wittenberger Grabschrift Luthers, dieses vgl. in G. Arnolds Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie II, 42 f.

[3]) Ähnlich kehrt das Motiv bei den Täufern wieder. Melchior Hoffmann z. B. hielt sich für den Elias, der die Errichtung des neuen Jerusalem vorzubereiten berufen sei.

[4]) Der Gedanke an ihn wirkt auch in der Berechnung mit, daß die Befreiung vom päpstlichen Joche zahlenmäßig der vom ägyptischen entspricht: jene 1517 nach, diese 1517 vor Christi Geburt.

zweite Simson,[1] der zweite Samuel, der zweite Jeremias; oder er wird im Neuen Testament mit Johannes Baptista, Johannes Evangelista, Ananias und Paulus verglichen.

Ja man entdeckt in der Bibel unmittelbare Hinweise auf ihn und sein Werk. Außer Sach. 14, 7 und 2. Thess. 2, 8 muß das Buch helfen, für das zwar gerade Luther nach seinem eignen Bekenntnis kein Verständnis hatte finden können, in das aber sonst jede neue Zeit ihren besondern Inhalt einzudeuten gewußt hat: die Offenbarung des Johannes. Sie sollte an vier Stellen eine Weissagung auf Luther enthalten. Nur die meist gebrauchte, die von Styfel an bis herab in Löschers „Unschuldige Nachrichten“ die Literatur beherrscht, sei zur Charakteristik des Verfahrens näher skizziert. Das 14. Kapitel der Apokalypse entrollt ein Bild vor unsern Augen, wie es eindrucksvoller niemals von orientalischer Phantasie gemalt worden ist. Jesus, das Lamm Gottes, steht in der Endzeit, während noch das große Babylon herrscht, auf dem Berge Zion; um ihn sind seine 144000 Getreuen versammelt. Eine Stimme wie von tosenden Wogen verkündet seine Herrlichkeit, doch nur für jene Erstlinge verständlich. Da fliegt ein Engel hervor, predigt allen Völkern mit deutlichem Wort ein ewiges Evangelium und bringt so das große Babylon zu Fall. Dieser Engel nun ist Luther. Sollte jemand daran zweifeln, so kann auch hier die Zahlenmystik den Beweis erbringen. Man berechnet, daß der Hauptvers (14, 6): „Ich sahe einen Engel fliegen mitten durch den Himmel, der hatte ein ewig Evangelium zu verkündigen“, bei Addition der Zahlenwerte seiner Buchstaben die Summe 819 ergibt. Dieselbe Summe aber läßt sich erzielen aus den Zahlenwerten des Satzes: „Martin Luther, Dr. in der heiligen Schrift, geboren zu Eisleben, getaufet am Tage Martini.“ Ist jetzt noch ein Zweifel möglich? Andre suchen den Beweis in der Ausdeutung der Einzelheiten: Reisner z. B., Pfarrer in dem sächsischen Städtchen Mittweida bei Chemnitz, legt in einer Reformationsfest-

[1]) So in Misanders (Joh. Sam. Adami) Deliciae biblicae von 1695 (S. 479 ff.) mit Berufung auf den Straßburger Professor Dannhauer: Luther hat unter Vernichtung des Papsttums (des Fressers) geistige süße Speise gewonnen!

Predigt von 1676[1] das Fliegen des Engels durch den Himmel so aus, daß es die rasche Verbreitung von Luthers Lehre bedeutet, und bezieht das „ewig Evangelium“ mit vieler Gelehrsamkeit auf das Vorhandensein von Luthers Lehre auch schon bei den Kirchenvätern.

Wie man aber in der Erkenntnis göttlicher Dinge neben der biblischen Offenbarung überall bereits damals die in der Natur auszuschöpfen suchte, so zog man in der Gestaltung des Lutherbildes gelegentlich natürlichere Quellen heran. Man verglich Luther mit Männern wie Martin von Tours oder mit Wiclif oder mit Johannes Hus. Oder — noch lieber — man stilisierte allerhand Anekdoten der Geschichte zu Weissagungen auf Luther. Da finden wir z. B. Träume von berühmten Männern, das Wort Hus' vom Schwan, der hundert Jahr nach seinem Tode kommen werde, die Geschichte von der Bildsäule eines Mönches mit der Umschrift L. U. T. E. R. U. S., die Friedrich Barbarossa errichtet haben sollte, Sprüche von Dante, der heiligen Brigitta und Katharina u. a. Fabricius weiß etwa 15 Seiten lang Bücher darüber aufzuzählen, und er erschöpft den Reichtum nicht völlig.

Natürlich setzt sich das im Leben Luthers und nach seinem Tode fort. Es wurden allerlei Taten und Worte berichtet, die nicht anders als durch Wunder sich erklären ließen. Es wurde vergröbert, was Luther selbst über sein Gebet zur Genesung des Melanchthon und Myconius gesagt hatte. Sein Bildnis blieb bei großen Feuersbrünsten wie durch ein besonderes Eingreifen Gottes unversehrt[2]; ja Splitter, die man von einer Säule in seinem Hause schnitt, heilten Zahnweh und andere Übel. Kurz, es entstand mehr und mehr das, was G. Arnold subtile Abgötterei nennt.[3]

---

[1]) Die Predigt wird bei Fabricius nicht genannt, enthält aber in einem prächtigen Beispiel die meisten homiletischen Unarten der Zeit. Gedruckt 1677.

[2]) Vgl. z. B. Schöpfer, Unverbranndter Luther oder historische Erzählung von M. Luthero und dessen im Feuer erhaltenen Bildnisse. Wittenberg 1718. Noch 1765 erschien eine 2. Auflage!

[3]) Vgl. Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie II, 47 ff. Er verweist dabei auf Camerarius als seinen Vorgänger in der Kritik.

So erhielt Luthers Gestalt das rechte Postament. Hier stand er sicher als der Gesandte Gottes, als der Theander, sanctus, divinus, mirandus, thaumaturgus, thaumasiander, heros usw., vor allem aber als der Prophet der Deutschen. In dieser Bezeichnung gipfelte doch auch jetzt am liebsten die Stimme der Verehrung. Freilich galt es dabei Vorsicht. Denn von anderer, z. B. reformierter und später pietistischer Seite konnte der Einwand kommen, daß die Einzigartigkeit der Bibel dadurch beeinträchtigt werde. Darum gestaltete z. B. Leonhard Hutter eine ganze, echt scholastisch ausgeklügelte Lehre von Luthers Prophetie. Der Prophetentitel ist bei Luther analogisch gemeint; er bezieht sich teils auf die besondere göttliche Ausrüstung zum Verständnis und zur Auslegung der biblischen Propheten, teils auf seine Begabung mit einem spiritus vatidicus, der ihn viel wichtige Dinge vorhersehen ließ. Die Schriften über die Weissagungen Luthers berichten denn auch teilweise wirkliche Vorhersagungen, die von Luther stammen sollten; noch häufiger aber fügen sie aus seinen Schriften Stellen aneinander, die im Stile der großen alttestamentlichen Propheten Unglück wider die undankbare Christenheit, auch wider das deutsche Volk, verkünden. In solchen Büchern, die an sich nichts als die Behauptung von Luthers Prophetenwürde stützen wollen, waltet am ehesten etwas Verständnis für die Urkraft seines Glaubens, jedenfalls mehr als in jenen katholisierenden Legenden, in der ganzen Absolutierung seiner Person und in der dogmatischen Verwertung seiner wirklichen oder angeblichen Meinungen.

Das Bild, das im orthodoxen Luthertum von der Person des Reformators lebte, ist demnach eigentümlich genug. Es enthält nur wenig von der weltbewegenden Macht seines Geistes, wenig von dem eigentlichen Kern seines Wesens. Es ist nach Zügen stilisiert, die dem wirklichen Luther nicht fehlten, aber ihm doch zumeist nur anhafteten als persönliche Schranken, als Erbstücke der Vergangenheit oder als notwendige Ergebnisse des bitteren Kampfes wider Katholizismus und Täufertum. Und dieses Bild glaubte man so echt, daß man kein Streben mehr empfand, es zu vertiefen. Aller Eifer beschränkte sich auf die Katalogisierung und breitere Aus-

spinnung seiner Verdienste und Ehren, wie sie bei Fabricius, Juncker u. a. vorliegt.

Allein unter der Decke dieses dogmatischen Bildes war, für den oberflächlichen Blick verborgen, eine Unterströmung lebendig geblieben, die mehr vom Geiste Luthers in sich trug und sich kraft der Lektüre seiner Schriften oder des Berichts von seinen Taten aufs neue zur herrschenden Macht erheben konnte. Sie mußte in der kommenden Zeit einer mehr praktisch gerichteten Frömmigkeit und einer verstärkten schöpferischen Kraft ein anderes Lutherbild erzeugen, das dem Urbild näher kam als das der Orthodoxie.

III. Pietismus.

Lange hemmte der kulturelle Niedergang und vollends die Not des großen Krieges die Entfaltung der Kräfte, die im deutschen Luthertum schlummerten. Endlich aber brach die Glut der neuen Zeit sich Bahn. Nicht als ob sie all die Schlacken des 16. und 17. Jahrhunderts in einer unwiderstehlichen Feuersbrunst hätte einschmelzen und läutern können; dazu fehlten ihr die schöpferischen Männer. Aber sie weckte doch ein neues ungeahntes Leben in dem erstarrten Körper der Kirche. In zwei Ströme gespalten, überzog sie allmählich das lutherische Deutschland. Beide Strömungen waren innerlich in vielen wichtigen Punkten miteinander verwandt und wahrten den Zusammenhang mit dem Christentum Luthers. Aber beide waren auch mit fremden, entgegengesetzten Elementen gesättigt und standen darum meist in hellem Kampfe nicht nur wider das alte Luthertum, sondern auch widereinander. Beide hielten ihre Augen auf Luther gerichtet, aber beide ihre Augen: und so sahen sie jede ein anderes Bild.

Wenden wir uns zunächst zu dem für Deutschland älteren Bruder, zum Pietismus. Schon die Männer, die ihn während des 17. Jahrhunderts allmählich vorbereiteten, zeigen teilweise deutlich die Wandlung. Zwar einige wollen lediglich die Reformation Luthers, die sie in Konsequenz der orthodoxen Auffassung beinahe auf das Lehrgebiet beschränken, durch eine Reformation des Lebens ergänzen, übernehmen also auch das orthodoxe Lutherbild. Obwohl sie Luther weiter verehren, wissen sie doch für ihr besonderes reformatorisches Streben

nicht viel Förderung bei ihm zu gewinnen.[1] Dagegen suchen andere gerade aus Luthers Schriften heraus die Maßstäbe ihrer Reformation des praktischen Christentums zu schöpfen. So ersehnt Johann Arndt eine Verbreitung der Lutherschen Werke. Der Quedlinburger Pastor Vilitz behandelt das „eine zeitlang allzusehr vergessene und gleichsam erloschene" geistliche Priestertum aller Gläubigen nach der Bibel und den Schriften Luthers; ein Freund gratuliert ihm dazu und fügt die Bemerkung bei: „Sollte Luther aus dem Grabe wiederum hervortreten, er würde die meisten nicht für seine Schüler erkennen, welche doch als seine Schüler sich auf unsre Gottesgelehrtheit legen."[2] Freilich die Züge des Lutherbildes, das in solchen die Zukunft vorbereitenden Männern lebt, treten ebensowenig klar hervor wie ihre reformatorischen Gedanken; deutlich aber wird, daß sie in ihm noch etwas andres sehen als einen gottgesandten restaurator doctrinae, und daß in ihrer Sehnsucht nach dem Geiste Luthers das Streben sich regt, das werdende Neue an die Errungenschaften des großen Reformators anzuknüpfen.

Auf diesem Wege ging der Pietismus weiter. Er übernahm auf der einen Seite mit dem gesamten dogmatischen Erbe des altprotestantischen Kirchentums auch das eng darein verschlungene Bild Luthers als des Lehrreformators. Er besaß auf der andern Seite eine Fülle von Voraussetzungen, die ihn zu einer besseren Erkenntnis befähigten. Vor allem gründete er sein Glaubensleben wie Luther selbst auf die Macht der eignen religiösen Erfahrung, auf innere Nötigung. Er brachte darum in der lutherischen Kirche gegenüber der absoluten Herrschaft des Verstandes und der reinen Lehre Gefühl und Willen wieder zu Ehren. Kraft seiner praktisch gearteten Frömmigkeit führte er die Menschen vom Dogma zur Bibel zurück und gewann ein neues Verständnis für alle persönlichen Momente des Christentums. Statt des Glaubens an die Lehre über Christus betonte er den an die lebendige Gestalt des Herrn. All solche

---

[1]) Das scheint sogar für Joh. Valentin Andreae zu gelten. Vgl. Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. K.[3] I, S. 512, Z. 58.

[2]) Grünberg, Philipp Jakob Spener, I. B., S. 95.

Züge konnten das Verständnis nicht nur für Luthers Christentum, für seine Lehren und Verdienste, sondern auch für seine Persönlichkeit und für ein persönliches Verhältnis zu ihm wecken. Und sie haben es bis zu einem gewissen Grade getan.

Daß sie es nicht noch mehr taten, liegt an dem besonderen historischen Charakter der pietistischen Bewegung. Sie ist herausgeboren aus der engsten Zeit der deutschen Geistesgeschichte, aus einer Zeit, die ebenso an sittlich-religiösen wie an kulturellen und wirtschaftlichen Notständen krankte. Darum ist auch ihr inneres Erleben eng, ja teilweise krank. Nicht nur der wichtigste, sondern fast der einzige Gesichtspunkt des religiösen Lebens ist bei den meisten Pietisten der Kampf wider die Sünde, und zwar ein Kampf, der die Sünde mit dem Natürlichen und der „Welt“ verwechselt, und der deshalb in Äußerlichkeiten, in Weltflucht, in Gesetzlichkeit, in Pharisäismus entartet. Nur in wenigen Trägern wie Zinzendorf schwingt der Pietismus sich zu dem frohen Bewußtsein der Gotteskindschaft empor, aber auch dann nicht zur vollen Höhe einer frommen Freiheit und geistigen Herrschaft über die Welt. Nirgend gewinnt er die trotzig-freudige Kraft, die gesunde Männlichkeit eines Luther, oder auch nur ein wirkliches Verständnis dafür. Er schlingt auf sittlichem wie religiösem Gebiete vielfach mönchische, täuferische und calvinische Motive in die spezifisch lutherische Entwicklung hinein; und zwar tut er das bei seinen verschiedenen Vertretern in sehr verschiedener Art.

So ist denn das erste, was uns am Lutherbilde des Pietismus in die Augen fällt, der Mangel an einheitlicher Gestaltung. Völlig oder fast völlig gleich sind sich die Pietisten nur darin, daß sie dem Reformator selbständiger gegenüberstehen als ihre orthodoxen Väter. Weil sie ein eigenes religiöses Erleben kennen, tritt jede menschliche Autorität für sie einigermaßen zurück, sofern sie nicht wie die der biblischen Gestalten schon ganz durch das überkommene Dogma vergöttlicht ist. Dazu kommt das richtige Bewußtsein, daß in der eignen religiösen Stellung auch jene außerlutherischen Einflüsse lebendig sind, vor allem die der Mystik. So ordnet man sich Luther nicht

mehr mit der gewohnten Selbstverständlichkeit und Vollständigkeit unter. Man beginnt die herrschende Absolutierung und Verherrlichung Luthers direkt zu bekämpfen, ja an ihm selbst Kritik zu üben. Spener schreibt 1687[1]: „So hoch ich Luther halte, so erkenne ich ihn doch erstens als einen Menschen und setze ihn weit unter die Apostel, indem in ihm eine hohe Kraft des Geistes zwar gewesen, aber seine menschlichen Gebrechen dadurch nicht aufgehoben worden sind . . . zweitens, was die Heftigkeit des Stils anlangt, ists wahr, daß dieselbe zwar nicht allerorten aber doch nach Gelegenheit der Materie sich bei ihm findet.“ Ähnlich urteilen die maßvollen Führer der Bewegung sämtlich. Sie kehren die menschlichen Schwächen Luthers hervor, lassen die Vergleiche mit biblischen Helden, die eine „unmittelbare Erleuchtung“ besaßen, dahinten oder verwerfen sie mit dem radikaleren Gottfried Arnold direkt und tadeln seine Leidenschaft.

Ja, die Kritik wagt sich an das Werk des großen Mannes. Bei aller Anerkennung für seine Reinigung der Lehre findet man von Spener ab über Arnold, Dippel und Zinzendorf hin bis herab zur Idea fidei fratrum (1779) Spangenbergs den Tadel, daß er die Lehre allzu stark betont und durch sein heftiges Auftreten in den dogmatischen Streitigkeiten viel Schaden verursacht habe. Freilich äußert sich in diesem Urteil nicht nur eine gute historische Kenntnis von der dogmatischen Härte, die Luther mehrfach bewiesen hat, sondern auch die Nachwirkung des dogmatischen Lutherbildes der Orthodoxie.

Die pietistische Kritik wendet sich sogar der Bibelübersetzung Luthers zu, die bisher mit ebenso schrankenloser wie naiver Bewunderung gleich einem heiligen Palladium verehrt worden war. Man beginnt jetzt kraft einer neuen exegetischen Vertiefung und sprachlichen Arbeit mancherlei Mängel zu sehen. Spener weist an der zitierten Stelle hin auf seine „Auslegung der Schrift, sonderlich in den Propheten, wie oft es dem lieben Mann gemangelt, und er wahrhaftig den Sinn des Geistes nicht getroffen, sogar daß manche Orte von solchen Leuten, die ihm sonst das Wasser nicht reichen möchten,

[1]) Theologische Bedenken, III. B., S. 710 ff. Vgl. auch Eckart S. 41 f.

bisher besser ergründet worden sind, als er sie ergründet hat.“ Der Luthertext scheint ihm, so aufrichtig er auch Luthers Kunst bewundert, nur für das religiöse Bedürfnis der Gemeinde genügend. „Welche aber mehr Gaben empfangen haben, lernen entweder die Grundsprachen oder mögen doch andere Bücher lesen, aus denen sie genug, wo es dieser und jener Übersetzung mangele, ersehen können.“ Er berichtet, daß er selbst bei der Predigt die Abweichungen Luthers von der Grundsprache nicht übergehe, und fordert gegenüber „den ungeschickten Eiferern“ geradezu Änderungen.[1] Kein Wunder, daß die Pietisten auch das Werk der Besserung in die Hand genommen haben. Freilich nur August Hermann Francke tat es auf dem Wege organischer Fortarbeit, indem er in seinen Observationes biblicae (seit 1695) einige Stellen herausgriff und seine Kritik gegen die Aufregung der Orthodoxen tapfer verteidigte.[2] Andre versuchten es mit neuen Übersetzungen. So Zinzendorf in seinem teilweise selbstverfaßten „Versuch einer abermaligen Übersetzung der historischen wie der Lehr- und prophetischen Bücher des Neuen Testaments“ (Büdingen 1738); hier lernte der heilige Geist nach dem Spottausdruck der Gegner die „cavaliere“ herrnhutische Sprache, und tatsächlich ließ sich an ihr mehr tadeln als loben. Außerdem schuf der mystisch-separatistische Kreis, der sich um J. Fr. Haug sammelte, seine kommentierte „Berleburger Bibel“ mit manchen einzelnen Fortschritten, aber auch einer grundsätzlichen Wiederaufnahme der von Luther verbannten allegorischen Methode (1726—42).

Schon diese Beispiele zeigen, daß die Kritik an Luther keineswegs in jedem Falle auch eine sachliche Verbesserung bedeutete. Am interessantesten aber ist dafür die Tatsache,

---

[1]) Theologische Bedenken, IV. B., S. 232. Vgl. auch Eckart S. 47.

[2]) Kramer, August Hermann Francke, ein Lebensbild. 1880. I. B., S. 152 ff. — Ähnliches tritt im kleinen auch sonst hervor. May und Bilefeld (Gießen) z. B. reizten ca. 1694 ihre Gegner dadurch, daß sie Philipper 4, 13 u. a. anders als Luther übersetzten. Vgl. W. Köhler, Die Anfänge des Pietismus in Gießen 1689—95. Gießen 1907, S. 77, 93, 111. In Gießen haben die Pietisten sogar den Katechismus Luthers leise zu kritisieren gewagt, vgl. ebenda, S. 97.

daß man die freie religiöse und historische Kritik, die Luther an den biblischen Schriften geübt hatte, nach ihrer Totschweigung durch die Orthodoxie zwar wieder entdeckte, aber wenigstens vielfach mißbilligte. Gottfried Arnold z. B., einer der frömmsten und kirchlich freisten unter den Pietisten, nennt als Beispiele für die Irrtumsfähigkeit Luthers seine Meinungen über die Offenbarung des Johannes und über Jakobus „in der nunmehro meist ausgelaßnen Vorrede.“ [1]

Ein Zeichen dafür, daß der Pietismus in mancher Beziehung eine Abirrung von der echt lutherischen Entwicklungslinie auf mönchische und puritanische Pfade bedeutet, ist auch seine ethische Kritik an Luther. Ähnlich wie einst die Wiedertäufer ärgerten jetzt seine Vertreter sich an dem Frohsinn des Reformators. Daß dieser in der Kirchenpostille gesagt hatte: „Unser Herrgott fragt nicht nach Sauersehen, Kopfhängen oder grauen Kleidern“; daß er sogar gesagt haben sollte: „Wenn unser Herrgott keinen Spaß verstünde, so möchte ich nicht in den Himmel,“ — das konnte man ihm nicht verzeihen. Man deckte seine Freude an den Gaben Gottes, seine Duldung des Tanzes, der Komödie usw. milde mit dem Mantel seiner unendlichen Verdienste zu und klagte still für sich: „Wer wollte doch alle Scherzreden des seligen Mannes, des lieben Lutheri, billigen? Er wird selbst dafür seinen Schaden wohl empfunden haben“.[2] Natürlich tadelt auch Gottfried Arnold Luther ob seiner Fröhlichkeit; wenigstens solle man nicht davon reden, damit „die verderbte Natur“ nicht gepriesen werde.[3] Der bekannte Hallenser Professor Herrnschmidt wünscht in seiner Biographie Luthers, die in Arnolds „Leben der Gläubigen“ erschienen ist, geradezu einen „von allen Unreinigkeiten depurierten“ Luther zur Erbauung der Christen; die Unreinigkeiten aber findet er in seinem allzugroßen Zorn und seiner „schertzhafften Sprüchwörterei“, die er aus den „Risus Paschales“ des Klerus ableiten muß, um sie einigermaßen verzeihen

---

[1]) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, II. B., S. 49 (No. 25).

[2]) Vgl. Frank, Luther im Spiegel seiner Kirche. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1905, S. 473.

[3]) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, S. 51 (No. 29).

zu können.[1] Solche Urteile waren notwendig bei der eignen sittlichen Stellung des Pietismus.

Manche Pietisten zogen auch von einem andern Punkte ihres Programms aus eine kritische Konsequenz für ihre Beurteilung Luthers, am schärfsten der radikale Konrad Dippel: er hat in der „Historie von Luthero und der Reformation" ein ganzes Sündenregister Luthers verfaßt, indem er nicht nur seine Leidenschaft, seine Grobheit und seinen Dogmatismus, sondern auch seine Anlehnung an die weltliche Gewalt verurteilte. Auch hier eine Parallele zur täuferischen Stellung!

Allein es wäre falsch, das pietistische Lutherbild nach solchen Äußerungen zu zeichnen. Die Kritik ist wesentlich nur ein wichtiges Zeichen für das neue Bewußtsein der religiösen Kraft, der religiösen Selbständigkeit. Sie gewinnt nur bei Ausläufern der Bewegung wie Dippel eine schlechthin tadelnde Form. Im übrigen bemüht sie sich um ein psychologisch-historisches Verständnis des Reformators auch in seinen Schwächen. Spener knüpft bei seiner Kritik bezeichnenderweise an die oben zitierten schönen Sätze des alten Mathesius an. Aber auch Francke, Arnold u. a. zeigen ein ähnliches Bemühen: sie würdigen Luther als einen großen Menschen und suchen ein menschlich-persönliches Verhältnis zu ihm. Manche halten auch die Deutung von Apokalypse 14, 6 auf ihn fest, z. B. noch Jung Stilling in seiner „Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis" von 1799.[2]

Durchaus das beherrschende Gefühl ist das der geistigen Verwandtschaft. Man betont bei Luther die furchtbaren Seelenkämpfe, die schweren Anfechtungen, aus denen erst seine reformatorische Einsicht und Kraft erwachsen ist. Man lenkt demnach auf das eigentlich religiöse Gebiet zurück, das von der Orthodoxie vernachlässigt worden war. Eine warme und eindringende Schilderung von Luthers innerer Entwicklung, die man noch heute meist mit Freude lesen kann,

---

[1]) Arnold, Leben der Gläubigen. ²1732. S. 460.

[2]) Vgl. Eckart, S. 64.

gibt Herrnschmidt in der genannten Biographie.[1] Aber auch Einzelheiten werden betont. Was die Vorläufer des Pietismus nur angedeutet hatten, das wird für seine eigentlichen Träger eines ihrer wichtigsten Themen: sie beschwören den Geist Luthers geradezu wider seine orthodoxen Epigonen.

So entsteht ein förmlicher Streit um Luthers Person. Die Pietisten berufen sich allenthalben für ihre Konventikel (Collegia pietatis) auf die bekannte Stelle der deutschen Messe von dem möglichen Zusammenschluß derer, die mit Ernst Christen sein wollen (1526). Die Orthodoxen führen dagegen Luthers hohe Wertung des geordneten Predigtamts an; der Archidiakonus Adam zu Luckau in der Niederlausitz z. B. schreibt: „Des seeligen Gottes-Mannes D. Martini Lutheri Treuhertzige Warnung vor den Winckelpredigern" zur Verteidigung „dem Heiligen Predigt-Ampt", erläutert „allen denen, so den Herrn fürchten und den Priester ehren" (Leipzig, Scholvien 1693). Den besonderen Zorn der herrschenden Partei erweckte Pfarrer Seidel in Wolkenburg, als er 1697 mit einem Vorwort von Spener seinen „Lutherus redivivus[2] oder M. Luthers hinterlassene schriftliche Erklärung, was der A. C. eigentliche Meinung sei" herausgab. In einem für jene Zeit außerordentlich lebendigen Stil wird hier Luther als Widersacher der Orthodoxie redend eingeführt; die Gedanken sind viel kühner als bei Spener selbst. Der Wittenberger Professor Deutschmann hielt das Buch für gefährlich genug, dagegen ein Semester lang Vorlesungen zu halten und ein akademisches Programm zu schreiben. Schon sein Kollege Neumann hatte im Winter 1695/6 eine Vorlesung über die „Kennzeichen eines fanatischen Lehrers" auf Grund von Luthers Buch wider die himmlischen Propheten (1524 f.) veranstaltet, um nachzuweisen, daß die Pietisten sich mit Unrecht auf Luther berufen. Auch später tauchte der Streit wieder auf. So kämpfte auf der einen Seite Wagner mit seinem Lutherus Antipietista, Vitemb. 1716 (praeside Loeschero) und dem Spiritus erroris a spiritu veritatis cognitus ac detectus Vitemb. 1720, auf der andern

[1]) Arnold, Leben der Gläubigen.[2] S. 407 ff.

[2]) Dieser Titel findet sich schon in orthodoxer Zeit mehrfach für Sammlungen von Lutherworten. Vgl. Ukert, II. B., S. 320 f.

Schwentzel mit dem „Lutherus Speneri Vorgänger und dieser jenes treuer Nachfolger", Berlin 1719 und „Prüfung des in den Unschuldigen Nachrichten unlängst ertheilten Berichtes von dem spiritu erroris," Halle 1724.[1] Ein lutherischer Pastor Jung in der Wetterau schrieb 1752 das Buch: „Der im Grafen Zinzendorf noch lebende und lehrende Luther".[2] Und zweifellos ließe der Stoff sich noch beträchtlich häufen.

Sogar die extremeren Geister wußten sich auf Luther zu berufen. So in der Verurteilung der Philosophie, besonders des Aristoteles. Jeder Theologe weiß heute, daß Luther ein heftiger Gegner dieses griechischen Philosophen, oder doch seiner Verwertung in der Theologie gewesen ist, und daß erst Melanchthon wieder begonnen hat, ihn in der Dogmatik zur Herrschaft zu führen. Die Orthodoxie hatte diese Tatsache verkannt, weil sie hier, wie in manchem anderen wichtigen Punkte trotz ihres Antiphilippismus viel mehr eine Nachfolgerin Melanchthons als Luthers gewesen war. Sie ging in der Schätzung des Aristoteles soweit, daß ein orthodoxer Philosoph in Gießen ihn öffentlich als omnis sapientiae divinae et humanae fontem, originem atque terminum rühmen konnte.[3] Die Pietisten durchschauten vermöge ihrer Abneigung gegen die schulmäßige Weltweisheit sehr bald den Zusammenhang, freilich ohne die Tragweite dieser Erkenntnis für die Geschichte der Theologie im einzelnen zu entdecken. In Leipzig, Gießen, überall wo der Pietismus auftaucht, zeigte sich die Berufung auf Luther gegenüber der Philosophie. Auch Gottfried Arnold wies in seinem Buche „Offenherzige Bekenntnis, welche bei unlängst geschehener Verlassung seines akademischen Amts abgeleget worden" (1698, S. 13) daraufhin, wie Luther die Weltweisheit ernstlich verdammt habe; in der Un-

---

[1]) Vgl. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, III. B., 1862, S. 45. Er hat offenbar nur die zuletzt genannten Schriften gekannt.

[2]) Nach Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. 1907. S. 25.

[3]) Vgl. W. Köhler, Die Anfänge des Pietismus in Gießen. Gießen 1907, S. 101. Gute Beispiele hat auch Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Leipzig 1907. S. 35 f.

parteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie (II, 92 ff.) tadelte er dazu die Wiedereinführung des Aristotelismus wie des Platonismus durch Melanchthon. Am schärfsten aber ging Zierold vor, der Rektor des Gymnasiums zu Stargard. In seiner „Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie mit der Historia philosophiae verknüpft“ (1700) tobte, wie Albrecht Ritschl treffend bemerkt, der Pietismus sich gegen Aristoteles aus. In diesem sah er den Vater aller theologischen Übel. Luthers hohes Verdienst ist es, wider ihn gestritten zu haben; nur ist er leider in seiner Kirche damit nicht durchgedrungen: „Der Philippus Melanchthon hat sich wieder dazu brauchen lassen, wie ihn denn Luther niemals für einen rechten beständigen theologum gehalten, sondern für einen arglistigen, aristotelischen Dialecticum, der Gottes Geheimnis mit der Vernunft ausmessen wollen. Daher war er furchtsam, und siehet man, wie ihn Lutherus als einen furchtsamen philosophum verspottet.“[1]

Noch weit anstößiger war es, wenn Arnold sich für seine Verachtung des Gottesdienstes auf Luther berief. Jenes „Offenherzige Bekenntnis“ enthält auch darüber eine wichtige Stelle: Luther habe gelegentlich gesagt, daß eine Seele, „die Christum selbst gesehen“, der Predigt und des Sakraments entbehren könne (S. 21). Welches Wort Luthers er meint, verschweigt er hier. Albrecht Ritschl erinnert, wohl ohne diese Stelle zu kennen, an den auch in den symbolischen Büchern aufgenommenen Satz Luthers und Melanchthons, daß der Gottesdienst weniger wegen der „verständigen und gelehrten Christen“ als zur Belehrung des „jungen Volks und armen Haufens“ eingesetzt sei.[2] Selbst die so unlutherische Lehre von der Wiederbringung und dem Seelenschlafe suchte Petersen aus einer Stelle des Großen Katechismus zu begründen.[3]

Wie war eine solche Verbindung von Kritik und Schätzung Luthers möglich? Die historisch-psychologische Betrach-

[1]) Genaueres vgl. in Ritschls Geschichte des Pietismus, II. B., 394 f.

[2]) Ritschl verweist dabei auf Cat. maior I, 83—86. Conf. Aug. de abusibus III, 2, 3. Apol. C. A. VIII, 40. Vgl. Geschichte des Pietismus, II. B., 313 f.

[3]) Vgl. Ukert, II. B., 319.

tungsweise war noch nicht soweit gediehen, daß sie etwa grundsätzlich zwischen bleibendem Gehalt und zeitlich bedingter Form, zwischen einer richtigen Tendenz und einer verfehlten Ausführung hätte scheiden können. Man mußte zunächst auf eine weit äußerlichere Unterscheidung hinauskommen, die, sofern sie nicht übertrieben und absolutiert wird, ebenfalls ein gutes Recht besitzt. Man knüpfte nämlich, wo man sich der Frage überhaupt bewußt wurde, an die Verschiedenheit an, die tatsächlich zwischen dem jüngeren und dem älteren Luther besteht. Man behauptete in starker Überspannung der Tatsachen eine Art Bruch innerhalb seiner Entwicklung, nahm den jungen Luther für die eigene Art in Anspruch und überließ es dem orthodoxen Kirchentum, sich an dem gealterten und starr gewordenen Reformator zu erbauen. Auch hier hatte offenbar Arnold mit seinem großen Werke die Führung. Nachdem schon V. L. v. Seckendorf im Vorwort zu seinem Commentarius de Lutheranismo (1687) die 7 ersten Jahre der Reformation als „die blühende Jugend der neugebornen christlichen Religion“ gerühmt hatte, betonte Arnold aufs stärkste die Veränderung im Auftreten Luthers seit dem Streit wider Karlstadt u. a.; damit reimte sich freilich nicht ganz, daß er anderswo gerade die Vorreden Luthers zum Neuen Testament wegen ihrer religiösen Kritik an der Apokalypse und Jakobus verwarf (siehe oben). Ganz ähnlich wie bei Arnold wurden in einer Schrift „Lutherus ante Lutheranismum“, die wohl von dem Osnabrücker Prediger Karl bald nach dem Werke Arnolds herausgegeben war, die ältesten Schriften Luthers gegen die spätere kirchliche Organisation des Luthertums ausgespielt.[1] Der Gegensatz muß heftig und verbreitet gewesen sein. Wenigstens schreibt Zinzendorf 1725, offenbar von der Orthodoxie: man unterscheidet zwischen einem ersten und einem zweiten Luther und läßt nur den letzteren gelten; wenn jemand sich auf Luther bezieht, so

[1]) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus, II. B., 338 f. — Ukert (s. unten S. 50), II. B., S. 97, zitiert: Heraclitus, Lutherus ante Lutheranismum oder Die urälteste Wahrheit aus Lutheri Schriften (B. P. Karl und G. Arnold), 1706 und 1717.

ruft der aufgebrachte Streiter: „Welchen Luther meinst du?“ Zinzendorf selbst bekannte sich mehr zu dem ersten Luther, dem „Glaubensvater“, der stark auf die evangelische Freiheit und die Übungen der Lehre dringt und noch nicht in dem Maße des späteren Schultheologe ist.[1] Bengel versucht es sogar mit einer Dreiteilung im Leben Luthers: „Man sollte vielmehr den Jüngeren, Mittleren und Älteren unterscheiden. Der Jüngere und Ältere war gut, der Mittlere aber war in der Hitze des Streits durch verschiedene Umstände zuweilen etwas alteriert.“[2]

Daß die Pietisten durchaus den jungen, noch in der Entwicklung und im steten Gegensatz zum Papsttum begriffenen Luther bevorzugten, ist einerseits begründet in der tiefen Ehrfurcht und hohen Freude, die sie unwillkürlich vor seiner großen Heldengestalt und seiner streitfrohen Glaubensgewißheit empfanden, anderseits in der ähnlichen seelischen Lage, die sich durch ihren Gegensatz zum bestehenden Kirchentum ergab. Die Glaubensstärke, die tiefinnerliche Begründung all seiner Sätze, die revolutionäre und weltenbewegende Kraft seines Genius tritt weit mehr hervor, solange er als Führer all der neuen noch gärenden Bewegungen wider das Papsttum streitet; im Kampfe gegen Karlstadt, Schwärmer und Schweizer nahm sein gesunder Blick für die Notwendigkeit der geschichtlich-äußerlichen Vermittlung des göttlichen Geistes oft genug Formen an, die auch uns fremd erscheinen, die den spiritualistisch und calvinistisch beeinflußten Pietismus aber geradezu als Abfall von dem ursprünglichen religiösen Heldentum anmuten mußten. Siegreich für das Gesamtbild blieb der Eindruck des jungen Luther. Davon zeugt fast die gesamte pietistische Literatur, die Luther als den weitaus größten unter den Reformatoren preist,[3] und die nicht mehr wie die Orthodoxie in großen Dogmatikern, sondern in ihren eigenen Helden

---

[1]) Vgl. Becker, Zinzendorf und sein Christentum. [2] 1900, Leipzig, Jansa, S. 319 f. — Ukert, II. B., S. 97 nennt freilich nur drei orthodoxe Gegenschriften.

[2]) Vgl. Burk, Bengels Leben und Wirken. Stuttgart 1831, S. 505.

[3]) Vgl. z. B. Bengel, in dem genannten Buche Burks, S. 505.

die rechten Nachfolger Luthers sieht. Spener rückt Johann Arndt in nächste Nähe zu ihm,[1] andere erkennen in Spener selbst oder in Zinzendorf den wahren Fortsetzer Luthers.[2] Bengel rühmt von Francke, daß in ihm und durch ihn Lutheri kraftvolles Wesen sich in Deutschland geregt habe.[3]

Im einzelnen reden nun die Pietisten sehr verschieden von dem großen Reformator. Ihre komplizierte Geistesrichtung schließt eine Fülle verschiedenartiger Individualitäten ein, und sie gestalten unwillkürlich mannigfaltige Bilder von Luther. Hier möge es genügen, einzelne in sich sehr verschiedene Führer genauer um ihr Lutherbild zu befragen, einen Spener, Arnold und Zinzendorf.

Spener zeigt auch in seinem Urteil über Luther die Eigentümlichkeit seines Geistes. Bereits in Straßburg war er von seinem verehrten Lehrer Dannhauer auf Luther hingewiesen worden und hatte sich seitdem reichlich an seinen Schriften genährt. Darum empfiehlt er sie in den Pia desideria und sonst als das wichtigste Heilmittel der kirchlichen Gebresten neben der Bibel. Anderseits rühmt er doch Luther wesentlich als den Wiederentdecker des reinen Evangeliums und setzt dieses wie die meisten Pietisten gleich mit dem Glaubensverständnis Taulers und der Deutschen Theologie, „aus welchen nächst der Schrift unser teurer Luther geworden, was er gewesen ist.“ Bleibt Spener da (1675) noch stark in Mißverständnissen befangen, so schwingt er sich auch an jener späteren Stelle, die dazu hätte anregen können, nicht zu einem reineren Bilde empor, nämlich in der Vorrede zu Seidels Lutherus redivivus (1697).[4] Hier kleidet er die Charakteristik in einen Nachweis von „sieben wahrhaftigen Gaben des heiligen Geistes“, die sich „bei dem teuren Mann in großer Maß befunden haben.[5] Die 1. ist seine vortreffliche Erudition

[1]) Theologische Bedenken, III. B., 714.

[2]) Vgl. die genannten Schriften Schwentzels und Jungs.

[3]) Burk, a. a. O. S. 510.

[4]) Vgl. Eckart S. 37—41.

[5]) Die Zahl 7 spielt von vornherein eine bedeutende Rolle in der Verleumdung wie in der Verherrlichung Luthers. Vgl. z. B. Foreri Septem

und Gelahrtheit, die 2. seine „schöne Eloquenz und Wohlredenheit“, die er im Reden, Schreiben und Dichten erwiesen; 3. folgt seine „große Arbeitsamkeit“, 4. die ihr zu Grunde liegende „brünstige Liebe gegen Gott und den Nächsten“, die ihm stets „heftigen Eifer für Gottes Ehre und Weisheit, sodann für der Menschen Heil“ eingab, 5. ein „unsträfliches und exemplarisches Leben, mit dem er seine Lehre geziert“; „das vornehmste 6. war an ihm ein ungemeiner Glaube, der sich oft in einem allerdings heroischen Maß bei ihm gezeigt“, und „daraus floß 7. in seinem Leiden stets eine freudige Geduld“. Die Ausführung über den 6. Punkt, den Glauben, ist am längsten, zweifellos mit der größten Freude geschrieben und treffend mit dem Hinweis auf die Koburger Briefe erläutert. Allein so wichtig das ist: an erster Stelle Gelehrtheit und Wohlredenheit zu nennen, in denen Luther hinter Männern wie Erasmus oder Melanchthon vielfach zurückstand, und erst als sechsten unter sieben Punkten den Glauben — das heißt entweder das Wesen seiner Größe arg verkennen, oder unfähig sein, das Bild nach der richtigen Erkenntnis zu gestalten.

Viel höher schwingt sich Gottfried Arnold, der in vielen Dingen haltlos, aber doch mit einem genialen Zuge ausgestattet war. Da er schon mehrmals zitiert worden ist, so sei hier nur abschließend an das Kapitel seiner Kirchen- und Ketzerhistorie erinnert, das er selbst als „Lutheri wahrhaftiges Lob“ bezeichnet hat. „Erstlich ist offenbar, daß ihn Gott durch seinen Geist mit einer hochteuren Erkenntnis seines wahren Evangelii oder Willens von der Menschen Herwiederbringung durch den Glauben beschenkt, die er auch auf gar herrliche und durchdringende Art vortragen können. . . . Man lese nur seine ersten Schriften, darin er den Menschentand und -Verdienst über den Haufen geschmissen hat, mit

characteres Lutheri (Dilling. 1628), die mehrere lutherische Gegenschriften fanden (genannt Ukert, II. B., S. 98 f.), und schon des Cochlaeus Lutherus septiceps von 1529. Die Todsünden und die Gaben des heiligen Geistes dürften dabei gleichen Einfluß geübt haben (zu letzteren vgl. das Lied Veni creator spiritus, 3. Strophe, in Luthers Übersetzung 4. Strophe. Zu Grunde liegt Jes. 11, 2).

was vor Macht und Nachdruck er hingegen Christum erhebet und anpreiset, den Unterschied des Gesetzes und Evangelii so gründlich zeigt und Gott allein alle Ehre lässet, davon sonderlich die Auslegung der Epistel an die Galater schon anno 1519 und die Kirchenpostill 1521 herausgegeben und gar vortrefflich sind. So drunge er damals auch immer mächtig auf die wahre Heiligung, und zwar wie sie allein aus der Gnade und Vereinigung mit Jesu Christo nicht aber aus dem Gesetz herkommt; wiese auch den großen Unterschied desselben von aller pharisäischen Gerechtigkeit; davon unter andern das Büchlein von der christlichen Freiheit, so Anno 1520 herauskam, sehr schön handelt, wie auch die gedachte Auslegung an die Galater. Gleichwie er selbst auch in seinem Leben unsträflich war, also daß auch seine Feinde ihm mit Wahrheit nichts vorzuwerfen wußten, ob sie schon sonst gnugsam auf ihn lästerten und logen. Und Erasmus, der sonst unparteiisch sein wollte, schrieb von ihm anno 1518: «Sein Leben und Wandel billigen alle Leute gar einmütig, so gar, daß es kein geringes Vorurteil gibt, weil seine Sitten so unschuldig sind, daß auch die Feinde nichts zu lästern finden....»[1] Unter seinen Naturgaben war die edelste die Herzhaftigkeit und Heldenart, sofern sie durch die Gnade geheiliget und in ihrem rechten Gebrauch und Applikation stund. Kraft dieser hatte er nicht allein vor sich in seinen Anfechtungen einen Heldenglauben, sondern schlug auch wie ein anderer Simson manchmal tausend verzagte Pfaffen und andere Philister. Und da er schon zuweilen etwas kleinmütig zu werden schiene, so raffte er sich doch bald wieder auf und stärkte sich und andere in der Kraft Gottes, wozu seine sonderbaren Expressiones und Reden viel halfen, darin es ihm wenige gleichgetan haben."[2] In diesem Abschnitt dürfte das beste Lebens- und Charakterbild Luthers enthalten sein, das vor Herder gezeichnet worden ist.

Endlich an letzter Stelle wenden wir uns zu dem Grafen

---

[1]) Erasmus, ap. Scultetum, p. 31.

[2]) Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie II, S. 45—47, No. 17—20. Vgl. auch Eckart S. 50 f.

Zinzendorf.[1] Er vertritt die religiöse Tendenz des Pietismus in mancher Beziehung am reinsten und vermag deshalb tief in Luthers Wesen einzudringen. Schon als Student hatte er sich eifrig in Luthers Schriften vertieft; als Mann zitiert er ihn mit besonderer Vorliebe und zeigt dabei eine umfassende Kenntnis. So sucht er denn auch in Herrnhut die mystischen Schriften durch solche Luthers zu verdrängen. Aber überall lenkt er dabei von den einzelnen Lehren, die ihm zuweilen „theologischen Hochmut" zu verraten scheinen, zurück auf die Quelle, auf seinen Glauben. „Da ich meinen Grund gegraben, da legt eure Kellen an." Sogar für die ihn selbst verletzende Prädestinationslehre Luthers sucht er ein gutes religiöses Motiv. Am reinsten scheint sich ihm der religiöse Grundklang in den Liedern Luthers zu offenbaren. Auch er beruft sich ferner für seine Gemeindebildung auf jene Stelle in der deutschen Messe. Auch er freut sich der Loslösung Luthers von der Philosophie, besonders im Gottesbegriff, und verwertet sie sogar positiv zur Begründung seines eignen christozentrischen Verfahrens. Er sieht bei ihm seine alleinige Betonung der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis in Christo vorgebildet und trägt liebevoll die wichtigen etwa 20 Stellen herbei, in denen Luther den Blick des Frommen von den philosophischen Vernunftspekulationen über die verborgene Majestät Gottes hin auf Jesum lenkt, auf den nascentem, sugentem, crescentem, conversantem inter homines, docentem, morientem, resurgentem, sublatum supra omnes coelos, potestatem habentem supra omnia (ep. ad Gal. I, 3). Ebenso preist er Luther als den Prediger von der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen zum Nächsten; im Kleinen Katechismus, den er überhaupt als eine Art θεῖον besonders hoch stellt, erklärt er es für den herrlichsten Zug, daß er alles Gesetzliche des Dekalogs durch seine Erklärung in der Liebe aufgehen läßt. Darum will er sich von Luther nicht trennen lassen, ob man ihn auch aus dem Luthertum herausdrängen

[1]) Leider kann ich mich bei ihm nur auf die Angaben stützen, die Becker a. a. O. S. 319—25 und Eckart, S. 52 bieten. Immerhin ist es ein reicher und gut gewählter Stoff.

möchte. Er verehrt in ihm ein Genie und göttliches Rüstzeug. „Luther hat keinen größern Liebhaber weit und breit: seine Schriften, seine Lieder, seine göttliche Schreibart, sein Kleiner Katechismus, die Ausdrücke in vielen Schriftstellen sind meine tägliche Admiration und Vergnügen“ (1740). Er glaubt selbst in seinem religiösen Verständnis das zu sein, „was Luther teils gewesen, teils nach der unfehlbaren Folge der Ideen aus den Prämissen hätte sein sollen und müssen“ (1749).

IV. Aufklärung.

Auf einem andern Wege wanderten die Vertreter der Aufklärung. Dem Ursprung nach ist diese Bewegung verschwistert mit dem Pietismus, sie findet auch zugleich mit diesem in Halle eine feste Heimat. Blickt man aber auf die breitere Auswirkung des in ihr enthaltenen Geistes, so muß man ihr für Deutschland zeitlich den Platz nach dem Pietismus geben. Sie hat sogar in mannigfacher Weise an diesen angeknüpft und seine Ergebnisse in sich aufgenommen. Gerade das hat mit dazu geholfen, der deutschen Aufklärung ihren besonderen Charakter gegenüber der englischen und französischen zu verleihen. Es zeigt sich auch deutlich in dem kleinen Ausschnitt der Geistesgeschichte, den das Schicksal des Lutherbildes bietet.

Ein oberflächlicher Blick auf die Bewegung legt die Vermutung nahe, daß sie in Gegensatz zu Luther geraten werde. Der Reformator hatte die Vernunft als Teufelsbraut, als Bestie mit Drachenköpfen geschmäht, jetzt sollte sie die Trägerin des sittlichen und religiösen Fortschritts werden. Er war eine religiöse Natur von genialer Einseitigkeit gewesen und hatte darum die Verbindung mit weltlichen Kulturfaktoren herb zurückgewiesen — nun brach die lange verzögerte Auswirkung des Humanismus und der Renaissance mit Macht herein und drohte die religiöse Entwicklung zu einer bloßen Teilerscheinung der allgemeinen Kultur zu machen. Er hatte alles auf die Schrecken des Gewissens, auf die Erfahrung der eignen Sünde und Ohnmacht gegründet; nun herrschte ein sittlich-religiöser Optimismus flachster Art! Ihn hatte überall die Gewißheit von Gottes Gnade und die Macht des eignen Gewissens geleitet — jetzt berechnete man die „Nutzbarkeit“

des Denkens und Handelns! Er war eine scharfkantige Persönlichkeit von seltener, oft derber Kraft gewesen und hatte alles persönlich belebt — jetzt kam ein Geschlecht, das nicht nur selbst auf sittlich-religiösem Gebiet der ragenden Persönlichkeiten entbehrte, sondern auch in dem neuen Schema des geistigen Lebens keinen Raum, kein Verständnis für ausgeprägte starke Persönlichkeit besaß. Mußte nicht bei solchen Gegensätzen innerster Art eine Spannung zwischen dem Zeitgeist und der Gestalt Luthers erwachsen, die deren Einfluß zerstörte? Augustin wußte man vielfach kaum noch pathologisch zu werten — würde es mit Luther anders sein?

Auf dem literarischen Gebiete schien es eine Zeitlang, als ob diese Entwicklung eintreten würde. An französischer Eleganz der Form gebildet, liebte man eine Sprache und Dichtkunst, die durch äußere Glätte über innere Armut, durch Sentimentalität über den Mangel an großen und starken Gefühlen hinwegtäuschte. Gottsched und sein bekannter Schüler Adelung kämpften direkt gegen den literarischen Einfluß Luthers und predigten lieber einen Opitz als sprachliches Vorbild.[1] Ja, sogar Bodmer in Zürich, der bekannte Widersacher Gottscheds, suchte 1768 in einer Schrift „über die Grundsätze der deutschen Sprache“ nachzuweisen, daß Luther durch Bevorzugung des volkstümlichen und gewöhnlichen Ausdrucks die deutsche Sprache ihres poetischen Schmuckes beraubt habe.

Auf dem religiösen Gebiet aber kam es anders. Nie läßt eine geistige Bewegung sich — selbst wenn sie so leicht übersichtlich scheint wie die Aufklärung — auch nur annähernd aus den Prinzipien erklären, die zunächst am stärksten hervortreten. Es wirkt allerlei in ihr, was erst dem tieferen Blick sich zeigt; es wirkt vor allem, oft nicht in Formeln zu fassen, die Schwerkraft der früheren Geschichte, das in Erziehung, Gottesdienst, Literatur u. a. überkommene Geisteserbe und eine dunkle, unter der Schwelle des Bewußtseins bleibende Empfindung für heilsame Hilfe in den Nöten der Zeit.

Mit suggestiver Gewalt drängte die Persönlichkeit Luthers, von einer langen Geschichte unterstützt, sich auch dem neuen

[1]) Vgl. z. B. Erich Schmidt, Lessing. Berlin 1899. [2] II. B., 528.

Zeitalter auf. Sie blieb neben allen Theorien eine Macht, ja sie wurde es in noch höherem Grade, als sie es unter Orthodoxie und Pietismus gewesen war. Zwar fehlte die abweisende Kritik so wenig wie im Pietismus (etwa bei Dippel). Schon Thomasius hat 1702 im Programm zu seinen Winterlektionen die Verständnislosigkeit auf die Spitze getrieben, indem er Luthers Glauben als Kitzel zu reformieren brandmarkte und das wichtigste Verdienst bei der Reformation den beteiligten Fürsten zusprach.[1] Allein diese Schroffheit war selten; sie erklärt sich wohl mindestens teilweise daher, daß die orthodoxe Auffassung Luthers als eines inspirierten Dogmatikers zumal im Anfang der Bewegung noch nicht ganz überwunden war. Pietismus und Aufklärung arbeiteten bald genug zusammen gegen diese Einseitigkeit. Man lernte bei dem Gedanken an Luther nicht in erster Linie das lutherische Dogma sondern den Menschen als solchen ins Auge zu fassen.

Einzelne Punkte der aufgeklärten Grundsätze und Stimmungen erlaubten direkt eine hohe Würdigung des Reformators. Zunächst der starke Gegensatz zum Katholizismus. Man fühlte sich nicht nur wie die Orthodoxie und der Pietismus in Dogma, Zeremonien und Kirchenverfassung vom Katholizismus geschieden, sondern auch in der gesamten Weltanschauung. Man empfand den Einfluß der Jesuiten an den Höfen, überhaupt den wohlgegliederten Organismus der katholischen Kirche als einen dumpfen Druck; und je weniger man vermochte, das Wesen der katholischen Frömmigkeit zu verstehen, desto ängstlicher besorgte man eine Überrumpelung durch ihre Träger. Auf solchem Boden mußte Luther zunächst und vor allem als Befreier vom Papsttum erfaßt werden. Und sofern man auch im altprotestantischen Kirchentum noch allerhand katholische Reste erkannte, gewann man Verständnis für Luther als den Gegner jeder äußern Autorität, des Katholischen auf allen Gebieten des geistigen Lebens. Er wurde als der große religiöse und kirchliche Freiheitsheld gepriesen. Von dieser Schätzung aber ging man weiter zur

[1]) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus, II. B., 555 f. Übrigens hat Thomasius anderseits eine hohe Würdigung für ihn.

Würdigung seines positiven Schaffens. In der praktischen Frömmigkeit Luthers fand man das eigene Streben nach Nutzbarkeit der Religion, in seiner religiösen Betrachtung der Obrigkeit die eigene Betonung staatsbürgerlicher Tugend.

So wurden die Männer der deutschen Aufklärung von verschiedenen Seiten her zu Luther geführt. Ehe wir das im einzelnen beobachten, gilt es, die Tatsache festzustellen, daß die Aufklärung sich nicht völlig isolieren und darum auch nicht im engsten Rahmen heranziehen läßt. Grundsätze und Stimmungen der Bewegung hängen vielfältig zusammen mit den älteren Geistesrichtungen, mit dem Pietismus und mit der Orthodoxie. Es gibt seit dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts vorzüglich unter den Kirchenhistorikern und unter den Wolffianern eine Reihe von Theologen, die man in der Regel als milde Orthodoxe bezeichnet, und die in der Tat dogmatisch die Grenzen der Orthodoxie nur wenig überschreiten. Gerade das konkrete Beispiel ihres Lutherbildes aber zeigt, daß sie überall da, wo nicht direkt ein Dogma in Frage steht, von der Aufklärung nicht getrennt werden können. Sie und ihre Nachfolger, die Supranaturalisten, unterscheiden sich in der Auffassung Luthers wenig von den eigentlichen Aufklärern. Sie setzen sich wie diese die Aufgabe einer objektiven Darstellung, ohne sich doch von den leitenden Gesichtspunkten der Aufklärung freihalten zu können, sie stellen wie diese die bessere historische und psychologische Kunst des 18. Jahrhunderts in ihren Dienst; höchstens darf man von den eigentlichen Historikern unter ihnen sagen, daß sie dem Ideal der Objektivität tatsächlich etwas näher kommen als die konsequenteren Aufklärer, die mehr im Banne ihrer theologischen Grundsätze stehen.

Von einem Vertreter dieser vermittelnden Richtung stammt schon das Werk, das für die Lutherforschung bis tief ins 19. Jahrhundert hinein grundlegende Bedeutung behalten hat: die Hallesche Ausgabe von Luthers Werken, die Joh. Georg Walch von 1740—1753 in 24 Bänden verfaßte. Sie brachte zwar die lateinischen Schriften nur in deutscher Übersetzung und blieb auch sonst noch weit vom Ideal entfernt, aber sie gab durch den Reichtum ihres Inhalts Stoff und Anstoß zu neuer

Beschäftigung mit dem Reformator, sie bot durch ihre guten Einleitungen, sowie durch die Beigabe von allerhand Urkunden der Reformationszeit[1] Maßstäbe und historische Zusammenhänge für die Verwertung des Stoffes. Für uns ist am wichtigsten der 24. Band. Er enthält auf S. 1—41 ein Verzeichnis der früheren Darstellungen von Luthers Leben und Geschichte. Weiterhin folgt auf 540 Spalten erst eine Biographie, dann eine Charakteristik, sowie eine Darstellung der „Reformationshandlungen" Luthers; endlich werden auf 300 Spalten seine Schriften, Verdienste und Verleumdungen zusammengestellt. Vergleicht man den Band mit dem Centifolium Lutheranum des Fabricius, das nur wenige Jahre früher erschienen war (1728), aber keinen Hauch aufklärerischen Einflusses verrät, so ergibt sich ein bedeutender Fortschritt. Alles ist historischer, dringt tiefer in den Zusammenhang der Ereignisse und der Persönlichkeit des Helden ein. Die gewohnten, freilich schon vom Pietismus bekämpften Übertreibungen werden energisch abgelehnt: Luther hat z. B. weder die Gabe der Weissagung noch die des Wundertuns besessen (Sp. 363ff.). Natürlich ist Walch sich auch seines Fortschritts bewußt. Er zeichnet ihn selbst am besten, wenn er Sp. 40f. sagt: „So groß inzwischen die Anzahl der Bücher ist, welche die unsrigen von Luthero und dessen Leben aufgesetzet und durch den Druck bekant gemacht haben; so wird man doch unter denselbigen keines finden, in welchen eine vollständige und ordentlich aneinanderhangende Nachricht von Lutheri Person, Leben, Reformationshandlungen, Schicksalen und Schriften enthalten sei. Es wird mir auch derjenige, der solche Schriften gelesen, und weis, wie eine Lebensbeschreibung eines so großen Mannes einzurichten, wo sie nicht zum bloßen Wissen, sondern auch zum Leben und Wandel dienen soll, Beyfall zu geben, kein Bedencken tragen, wenn ich es vor einen Mangel, obgleich nicht aller, jedoch vieler solcher Schriften halte, daß man nur bei den äußerlichen Umständen Lutheri stehen geblieben, und nicht zugleich auf das innere desselben und auf die sonderbaren Füh-

[1]) Z. B. des oben genannten Briefes von Mosellanus (S. 7 f.).

rungen, die Gott mit ihm vorgenommen, in gehöriger maßen gesehen."

Allein man muß die vorhergehende Art der Behandlung kennen, um den Fortschritt deutlich zu sehen. Von unserm Standpunkt aus beobachten wir bei Walch noch starke Nachwirkungen des orthodoxen Scholastizismus. Schon die Art, wie Biographie, Charakteristik, Reformationshandlungen und Verdienste getrennt behandelt werden, ist bezeichnend. Noch deutlicher aber spricht vor allem die Anlage der Charakteristik. Sie schildert lediglich die einzelnen Eigenschaften, und zwar so, daß erst die Naturgaben und dann die Gnadengaben an die Reihe kommen. Die „bloß natürlichen Gaben" werden nach dem psychologischen Schema (Verstand, Gedächtnis, Wille) aufgezählt; aus ihnen erwachsen durch Beteiligung des Fleißes gewisse Fertigkeiten, unter denen bei Luther Gelehrtheit und Beredsamkeit obenan stehen. Die Gnadengaben gründen sich auf Erleuchtung und Bekehrung, sie sind, von der Absicht Gottes aus betrachtet, teils Amtsgaben, teils Heiligungsgaben, nach ihrer Beschaffenheit aber teils geheiligte Gaben der Natur (z. B. theologische Gelehrtheit, Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Herzhaftigkeit, Geduld, Arbeitsamkeit u. a.), teils rein geistliche Gaben (im Verstand himmlische Weisheit, im Wollen Frömmigkeit, Liebe zu Gott, Liebe zu Gottes Welt, Eifer für die evangelische Wahrheit voll Vertrauen auf Gott, Gebet). Keine Spur von dem Streben, in dem scholastisch geordneten Wust von Einzelgaben die Einheit der Persönlichkeit zu suchen! In ähnlicher Scholastik wird der „Beruf" Luthers zur Reformation, dann auch die Reihe der „Reformationshandlungen" nach dem Schema: allgemein und besonders, sowie ordentlich und außerordentlich abgehandelt (Sp. 378ff.). Stärker erweist sich der Einschlag der Aufklärung bei der Schilderung der Verdienste. Sie werden zwar ebenfalls äußerlich und schematisch nach den drei Ständen aufgezählt, aber in der Aufzählung steht ein höchst modernes Stück: das Verdienst um die Gewissensfreiheit. „Wir wissen und lehren, daß die Seelen, als ein freies Wesen, und die Religion keinen äusserlichen Zwang leiden, daß man von natürlichen Wahrheiten durch seine eigne Einsicht und von Glaubenssachen

durch die Gnade Gottes vermittelst des göttlichen Wortes müsse überzeuget werden. Wir brauchen, wenn wir den Sinn und das Gemüth eines andern da oder dorthin lencken wollen, Vorstellungen und lassen ihm die Freiheit, ob er ihnen Beyfall geben will oder nicht.“ (753.) Diese Freiheit ist das Verdienst Luthers.

Spiegelt sich demnach im Werke Walchs noch eine merkwürdige Mischung verschiedenartiger Motive, so mildert sich das allmählich durch das energische Eindringen der Aufklärung. Die scholastische Anlage fällt weg; unnützer Stoff wird zurückgestellt, das menschlich-persönliche Element tritt stärker hervor und beginnt die Tatsachen von innen heraus psychologisch zu durchdringen. Der große Fortschritt, den die Geschichtschreibung im allgemeinen damals dank den sogenannten Pragmatikern machte, kam der Lutherliteratur zu gute. Am klarsten zeigte sich das in Plancks „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Konkordienformel“, die seit 1781 in Leipzig erschien. Nur wenn man besonders gründlich sein wollte, kam man von der alten scholastischen Art nicht ganz los. Dafür ist das zweibändige Werk des Supranaturalisten G. H. A. Ukert ein deutliches Beispiel: Dr. Martin Luthers Leben mit einer kurzen Reformationsgeschichte Deutschlands und der Literatur (nach seinem Tode herausgegeben von F. A. Ukert, Gotha, Perthes 1817). Es ist als volle Parallele und Ersatz für das Centifolium Lutheranum des Fabricius gemeint. Wirklich zeigt es mancherlei gute Ansätze zur Beseelung des Stoffes und läßt mancherlei Ballast beiseite. Es ist immerhin eine Leistung, wenn man die Fülle der darin aufgenommenen Tatsachen und Schriften bedenkt. Aber das Schema behauptet noch weithin sein Recht; rein äußerliche Abschnitte wie die über Vorherverkündigung, Ehrennamen, Vergleichung, Verherrlichung Luthers wagt er nicht wegzulassen, obwohl er ihre Wertlosigkeit erkennt und ausdrücklich entschuldigt. (I. 107 ff.)

Neben diesen Werken, die von der ganzen Lutherliteratur der Zeit am meisten dauernden Wert besitzen dürften, flutet ein großer Strom von kürzeren, leichter geschürzten Büchern

und Aufsätzen. Je mehr darin die eigentliche Gelehrsamkeit zurücktritt, und je mehr ein direkter Einfluß auf die Zeit erstrebt wird, desto stärker macht die Art der Aufklärung sich geltend. An Eifer sind sich dabei alle Schattierungen der einen großen Geistesbewegung gleich. Kaum einer unter den Führern sogar des späteren Rationalismus fehlt in der unendlichen Reihe derer, die jetzt zum Ruhme und zur Popularisierung Luthers schrieben; erst Tieftrunk, dann Bretschneider, Röhr, Paulus, Wegscheider usw., sie alle stehen ihren Mann.

Unter den Lebensbeschreibungen war lange Zeit am verbreitetsten die von J. M. Schröckh, Leipzig 1766, die erst in dem Sammelwerk „Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter“ (II. Band, 1. Sammlung), dann auch einzeln erschien. Er stellte sich die hohe Aufgabe, Luthers „Geschichte dergestalt zusammenzuziehen, daß man bloß den Kern davon, von seinem Bilde gleichsam nur den Kopf und die wichtigsten Züge des Gesichts erblicken möchte“ (Vorrede). Schon das Wagnis dieser Aufgabe bezeichnet den großen Fortschritt, den die Zeit in der Auffassung einer Persönlichkeit seit etwa 1750 gemacht hatte; der psychologische Pragmatismus, der überall Absicht und bewußte Planmäßigkeit sucht, kündet sich in der literarischen Behandlung Luthers an. Schröckh stellt wirklich das Leben und Wirken Luthers in einem inneren Zusammenhang dar; seine Leistung könnte sich ruhig neben so manche aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellen[1]. Ihr ebenbürtig und daher auch von großem Einfluß auf andere Schriftsteller ist die „Charakteristik D. Martin Luthers“, entworfen von dem Leipziger Professor C. H. Wieland, zuerst gedruckt im „Pantheon der Deutschen“, Chemnitz 1794, S. 1—232. Luther ist der erste Geistesheld, den Wieland in sein Pantheon aufnimmt; der zweite ist Friedrich der Große, der Fürst des Zeitalters, das die Entwicklung auf Luthers Bahnen weiterzuführen glaubt. Wieland sucht noch mehr als Schröckh, in die Tiefen der Seele Luthers zu dringen; durch die Betonung seiner gewaltigen, in der Erziehung verschüchterten Einbildungskraft will

[1]) Ein Stück daraus hat Eckart S. 60 ff. aufgenommen.

er auch manches erklären, was die Männer der Aufklärung seltsam anmuten mußte.[1] Aus diesen Werken speisen sich die meisten der anderen Charakteristiken und Biographien; ihre Zahl wuchs allmählich, besonders um das Jubiläumsjahr 1817, ins Ungemessene.

Leichter, aber fast noch wichtiger war die Verbreitung von Briefen und Schriften des Reformators. Schon Walch hatte eine große Anzahl von Briefen in seine Ausgabe der Werke Luthers aufgenommen. Ferner gab, um von kleineren Ergänzungen zu schweigen, 1780 f. Schütze 2 Bände ungedruckter Briefe Luthers aus der Hamburger Stadtbibliothek heraus, 1811 Karl Faber die an Albrecht von Preußen gerichteten Briefe Luthers (mit einer Vorrede Borowskis über den Geist und Stil Luthers). Bald aber bildete sich dazu eine große Literatur, die aus Schriften und Briefen die eindrucksvollsten Stellen sammelte und so in weite Kreise trug. Unter den Briefen waren es hauptsächlich der in Borna an den Kurfürsten Friedrich und die auf der Koburg während des Augsburger Reichstags geschriebenen; man griff also in gutem Instinkt die mächtigsten Denkmale der Geisteskraft Luthers heraus. Weniger glücklich war man in der Auswahl der Werke. Da umging man die Kernpunkte der Frömmigkeit, weil man sie nicht verstand, und stellte allerlei Stücke zusammen, die zwar wie alle Erzeugnisse von Luthers Geist interessant, aber doch verhältnismäßig peripherisch waren: „Anweisungen“ zum Studieren, zur Hermeneutik, zum Predigen, zum Katechisieren, zur Kinderzucht und zum Schulwesen, Fürstenspiegel, Vorschriften für gute Staatsbürger, Urteile über den Nachdruck von Büchern, über den Wert inländischer Industrie, über die Bedeutung der Turnkunst, über den Nachteil der Journallektüre usw.[2] Nicht als Theologe und Reformator, sondern als „Lehrer, Hausvater, Erzieher, Freund und Staatsbürger“ erfreute er am meisten das neue Geschlecht; auf solchen Gebieten fühlten dessen Kinder sich am meisten durch

[1]) Siehe unten S. 57. Vgl. damit die weit größere Zurückhaltung in der Verwertung der Einbildungskraft bei Schröckh a. a. O. S. 92 f.

[2]) Beispiele vgl. bei Ukert II, 322 f.; ferner bei Bretschneider, Luther an unsere Zeit, Erfurt 1817, S. 89 ff., 238 f. u. a.

ihn in ein späteres erleuchteteres Jahrhundert versetzt.[1] Am richtigsten bezeichnete schon Benjamin Lindner die Tendenz dieser Sammlungen, indem er die seinige nannte: „Nutzbarstes aus den Schriften Luthers“.[2] Glücklicherweise war der Erfolg oft besser als die Tendenz; die Kernstellen sind bei Luther so häufig, daß sie unwillkürlich auch bei der Gruppierung nach den flachsten Gesichtspunkten hervortraten. Als Beispiel diene die Sammlung des bekannten Rationalisten Bretschneider: „Luther an unsre Zeit oder Worte Luthers, welche von unserm Zeitalter besonders beherzigt zu werden verdienen“. Kein einziger Abschnitt führt nach seinem eigentlichen Stichworte in den Mittelpunkt von Luthers Frömmigkeit, aber unter der Überschrift „Luther als Rationalist“ steht z. B. das bekannte Wort über die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus aus der Vorrede zum ersten Petrusbrief, unter der Überschrift „Über den Stand der Krieger“ das von der unendlichen Kraft des Glaubens aus der Auslegung von 2. Mose 14. Einzelne Sammlungen erhoben sich sogar über diese Linie zu einer bewußten Betonung der religiös-reformatorischen Schriften. Vor allem ist mit Ehren zu nennen das dreibändige Werk von Fr. W. Lomler, Hofdiakonus in Hildburghausen: Dr. Martin Luthers deutsche Schriften, teils vollständig, teils in Auszügen, 1816 f. Hier findet sich der Sermon von Ablaß und Gnade, die Schrift an den christlichen Adel, die von der Freiheit eines Christenmenschen, die von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine, die wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament, die deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, das Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528) u. a. Es ist die Sammlung, durch deren Studium besonders Claus Harms sich aus dem Pantheismus herausgearbeitet hat.[3] Ein eigentlicher

[1]) So Motz, Kern- und Kraftstellen über wichtige Gegenstände, aus D. Martin Luthers Schriften gezogen und alphabetisch geordnet. Ein lehrreiches Lesebuch für die Verehrer dieses großen freimütigen Mannes. Zweite, wohlfeile Ausgabe, Leipzig 1804, im Vorbericht.

[2]) Vgl. Walch, 24. Band, Spalte 777.

[3]) Vgl. seine „Briefe zu einer näheren Verständigung über verschiedene, meine Thesen betreffende Punkte“, 1818.

Rationalist kann Lomler, obwohl Mitarbeiter der Allgemeinen Kirchenzeitung Zimmermanns, nicht gewesen sein; zwar schreibt er ganz im Jargon der Aufklärung; aber er findet bei Luther „noch nicht genug beobachtete und bearbeitete Wahrheit“ und versteigt sich sogar zu der — durchaus falschen — Behauptung, daß es seit 1720 mit der Verbreitung von Luthers Schriften noch ärger stehe als früher (Vorbericht).

Blicken wir nun im einzelnen auf die Stellung der Zeit zu Luther, so müssen wir von vornherein erwarten, daß sie, wie es im Pietismus geschehen war, ihre Selbständigkeit auch dem Reformator gegenüber durch Kritik bewährt. Man knüpft hier auch sachlich vielfach an den Pietismus an, kann aber besser als dieser einen historischen Milderungsgrund für die Fehler Luthers beibringen: der aufklärerische Haß gegen das Mittelalter und die mehr von der eigenen Stimmung als von wirklicher Kenntnis eingegebene dunkle Vorstellung davon ließ alle Taten und Worte des Reformators sich desto leuchtender von dem historischen Hintergrund abheben und durch den Gegensatz zu diesem manches noch als hell und verzeihlich erscheinen, was man sonst aufs härteste verurteilt hätte. So wird die Heftigkeit Luthers gegen seine Feinde getadelt, aber mit dem Charakter der Zeit entschuldigt. Die dogmatische Engherzigkeit, vor allem gegenüber den Schweizern, wird offen als solche bezeichnet, aber doch nicht stark betont; man verteilt die Schuld möglichst gleichmäßig auf beide Seiten, so daß weder für die Schweizer noch für Luther allzuviel herauskommt. Im allgemeinen will man sich durch solche Kritik möglichst wenig in der Freude an Luther stören lassen und übergeht die unangenehmsten Dinge, namentlich gleitet man mit bewundernswerter Eleganz an den scharfen Worten Luthers über die menschliche Vernunft, an seinem energischen Supranaturalismus und seinem Pochen auf den Buchstaben der Schrift vorüber und begnügt sich damit, die Vernunft, die Philosophie, ja den Aristoteles beiläufig gegen ihn in Schutz zu nehmen.

Wie die Stimmung der Aufklärer konsequenter Weise sein müßte, zeigt sich fast deutlicher als in der Kritik an Luther in der starken Sympathie für Erasmus und Melanchthon. Daß

Luther an Charakter jenen überlegen ist, erkennt und preist man laut; aber man erhebt dafür die theologischen Ansichten der beiden andern, weil sie vielfach der Aufklärung angenehmer sind, weit über das historisch richtige Maß. Besonders zeichnet Joh. Salomo Semler sich durch die Überschätzung des ihm einigermaßen geistesverwandten Erasmus aus. Weder Luther noch Zwingli haben nach seiner Meinung „einen einzigen ganz neuen Satz oder Hauptbegriff entdeckt und zuerst gefunden".[1] Der „große Erasmus" ist jener „unsterblich verdiente Mann, der allein der Theologie zu ihrer Reinigung mehr geleistet hat als nach ihm alle andern."[2] „Ich kenne keinen christlichen Glaubensartikel, den Erasmus jemalen schlechter, untreuer, nachlässiger erklärt habe als Luther. Wäre seine Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit das Modell und das Beispiel aller theologischen protestantischen Schriftsteller geblieben, so würde die wahre Religion viel glücklicher gefördert worden sein."[3] Gelegentlich kommt auch Melanchthon bei ihm fast über Luther zu stehen. Er vergleicht sein Verhältnis zu Luther dem des Paulus zu Petrus; während er von Luthers Schriften nur gute Auszüge verbreitet wünscht, hält er die des Melanchthon noch alle für nützlich.[4] Nur wenige gingen soweit wie Semler, aber dieselbe Richtung zeigt sich überall, z. B. bei dem soviel vorsichtigeren Schröckh (a. a. O. S. 80, 84, 94f.).

Selbstverständlich wurde auch an den einzelnen Werken Luthers Kritik geübt. Man „verbesserte" seine Lieder, überhaupt seine Sprache. Man ersetzte seine Katechismen durch solche, die der Aufklärung besser Rechnung trugen; seit 1759 Paul Trier eine scharfe Kritik des lutherischen Katechismus veröffentlicht hatte, nahm die Bewegung raschen Fortgang. Auch der Versuch einer neuen Bibelübersetzung wurde gemacht: die sogenannte Wertheimer Bibel (1735). Da aber dieser Versuch, der ungeschickt genug war, von den kirchlichen

---

[1]) Lebensbeschreibung, von ihm selbst verfaßt, II, 179 (1782).

[2]) Versuch einer freien theologischen Lehrart S. 34 (1777).

[3]) Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne, S. 159, 162 (1784).

[4]) Lebensbeschreibung, von ihm selbst verfaßt, II. B., S. 16 f., 179, 389, 448, 518.

Führern energisch abgelehnt wurde, blieb man bei der Übersetzung Luthers. Erst der berüchtigte Karl Friedrich Bahrdt hat in den „Neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen“ (1772) den Versuch wiederholt, erntete aber mehr Spott als Erfolge.

Nach alledem ist die Kritik der Aufklärung an Luther nicht Selbstzweck oder gar Zeichen mangelnder Begeisterung. Sie soll vielmehr die Punkte bezeichnen, an denen man sein Werk über die in seiner Zeit begründeten Schranken hinausführen müsse. Seines Geistes glaubte man sich dabei sicher zu sein.

Und so nahe wußte man sich am Ziel, daß die Allgemeine Deutsche Bibliothek Nicolais 1797 schreiben konnte: „Nicht lange mehr, so wird das himmlische Licht, das Luther nur noch im Traume sehen konnte, uns lieblich umströmen!“[1]

Abweichen von der pietistischen Kritik mußte die Aufklärung besonders in zwei Stücken. Sie sah dank ihrer gut staatsbürgerlichen Gesinnung in der Anlehnung Luthers an Fürsten und Obrigkeit nicht einen Fehler wie jene, sondern eine gewaltige Tugend. Wenn etwas in seinem Verhalten gegen die Fürsten Tadel verdient, so ist es die Schärfe, mit der er einzelne von ihnen angegriffen hat. Ein anonymer Biograph, der im übrigen Luther uneingeschränkt preist, erkennt z. B. für den Ton der Schrift gegen den englischen König keine Entschuldigung an; „sein Benehmen bei dieser Gelegenheit bleibt ein unvertilgbarer Fleck in seinem Leben.“[2] Ähnlich, aber nicht so scharf hatte schon Schröckh geurteilt.[3] Noch weniger aber konnte die Aufklärung Luthers weltoffne Art nach dem Maßstab einer mönchisch-puritanischen Sittlichkeit beurteilen. So vermag sie dem Reformator in wichtigen Stücken gerechter zu werden als die Strömung, die vor ihr das geistige Leben Deutschlands beherrschte.

Welches ist nun das positive Bild Luthers, das ihre Vertreter in sich trugen? Es ist ziemlich so leicht zu zeichnen

[1]) Frank a. a. O. S. 475.

[2]) Denkmal der Reformation Luthers, am 31. Oktober 1817 aufgestellt. Leipzig, Baumgartnersche Buchhandlung, S. 101 f.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 108.

wie das der Orthodoxie. Denn Generationen, die so gleichmäßig von dem „gesunden Menschenverstand“ geleitet sind, pflegen weder im Tun und Handeln noch in der Gefühlsweise noch im Denken starke Verschiedenheiten zu erzeugen, auch wenn sie Freiheit und Individualismus auf ihre Fahne schreiben. Das Bild ist im allgemeinen orientiert an dem jungen Luther. Man knüpft darin an den Pietismus an, ohne jedes eigne Streben, die Frage zu vertiefen.[1] Im einzelnen betrachtet man Luther in der Regel unter den zwei gegebenen Gesichtspunkten. Der erste, am längsten und liebevollsten ausgeführte, ist sein Kampf gegen Papsttum, äußere Autorität und Aberglauben, für Vernunft und Gewissensfreiheit. An zweiter Stelle verweilt man bei seinem Charakter und seiner Lebensart.

Der erste Gesichtspunkt ist gemeint als religiöse Würdigung. Wie wenig dabei der innerste Kern von Luthers Frömmigkeit erkannt wird, zeigt vor allem die Darstellung seiner inneren Entwicklung, oder besser die Tatsache, daß man hier aus Mangel an Verständnis, trotz der gesteigerten psychologischen Kunst, den Schlüssel nicht zu finden vermag. Die tiefen Seelenkämpfe Luthers, in denen das Schicksal seines Lebens sich entschied, werden kaum gestreift. Und das, nachdem der Pietismus gerade diese Seite besonders eindrucksvoll gepredigt hatte! Soweit man überhaupt darüber reflektiert, begnügt man sich in der Regel mit dem Hinweis auf die starke Einbildungskraft Luthers, die ihm Schreckgespenster vorgegaukelt, und auf seine ernste Jugend, die verschüchternde Eindrücke in ihm hinterlassen habe.[2] Natürlich kommt man dadurch nur zu „vermeintlichen Anfechtungen“. Der ausgesprochenste Supranaturalismus dringt hier nicht tiefer als der flachste Rationalismus. Ukert z. B. bietet 50 verschiedene Abschnitte über

[1]) In mancher Beziehung stieß man sich weniger an dem späteren Luther als der Pietismus; dank der eigenen konservativen, ruhigen und nüchternen Stimmung empfand man das stärkere Hervortreten dieser Züge bei Luther nicht als störend. Charakteristisch ist, daß der gründliche Ukert für das ganze Problem nichts weiter übrig hat als den Satz: daß er im Geiste angefangen und im Fleische vollendet habe, ist eine Lieblosigkeit Arnolds und seiner Freunde (a. a. O., II. B., S. 97).

[2]) Besonders ausgeführt bei Wieland, Pantheon der Deutschen, S. 65 f.

Luthers Leben. Ein einziger davon (No. 17; I. Bd., S. 92ff.) scheint von seiner religiösen Entwicklung zu handeln: „Frühe Einsicht in die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben“; aber auch diese Einsicht wird erst für 1516 und da als vorhanden aufgewiesen, ohne jede Bemerkung über die Seelenkämpfe im Kloster, und gleich mit der Entschuldigung, daß solche Lehre die Tugend und Heiligung nicht schädige. Wo berührt nun Ukert wirklich das wichtige Thema? Er tut es lediglich bei dem 46. Abschnitt (I, 322f.) über „Krankheiten, Anfechtungen und andre Leiden“! Die Seelenkämpfe Luthers stehen ihm mit den Krankheiten auf einer Linie, keine Spur von ihrer Bedeutung für das Werden und Wachsen des Reformators! Daher bleibt z. B. die Überzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ganz isoliert; sie sinkt sogar bei Schröckh zu „einer der vornehmsten unterscheidenden Lehren beyder Kirchen“ herab (60).[1]

Woher aber sollte man nun die religiösen Überzeugungen Luthers ableiten? Teilweise spielte man alles auf sein stetes „Forschen nach Wahrheit“, besonders in der Bibel, auf seinen Erkenntnisdrang hinaus. Für einzelne Züge wußte man besondere Quellen. Z. B. die Geistigkeit des Gottesdienstes leitete man, wie schon der Pietismus getan hatte, aus der spätmittelalterlichen Mystik ab, die Lehre von der sündigen Ohnmacht des Menschen aus Augustin.[2]

So ergibt sich denn ein eigentümliches Bild. Der spätere Führer der Berliner Aufklärung, Büsching, will schon 1748 zu zu dem Standpunkt gekommen sein: „Ich stellte mir Luther in der Größe vor, in welcher er von Wenigen erkannt wird, und die darin besteht, daß er in Religionssachen schlechterdings von keines andern Menschen, sondern blos von seiner eigenen Einsicht, Überzeugung und Entscheidung abhangen

---

[1]) Von den zielbewußten Rationalisten wird sie direkt abgelehnt. Selbst der Dresdener Oberhofprediger Ammon nennt in seinem „Handbuch der christlichen Sittenlehre“ (I. B., 1823, S. 77) u. a. auch die Lehre, daß das Wesen des Christentums nicht in sittlicher Vollendung, sondern im Glauben bestehe, eine „unheilvolle dogmatische Extravaganz eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes!“

[2]) Vgl. z. B. Wieland, Pantheon der Deutschen, S. 80. Schröckh 81 f.

wollte, zu der er durch fleißiges Lesen der Bibel gelangt war.“[1] Tatsache ist, daß Büsching mit diesen Worten die Saite berührt, die fast in allen aufklärerischen Schriften über Luther widerklingt, und die das Herz jedes Aufklärers höher schlagen läßt. Hatte schon Walch unter den Verdiensten Luthers die Herstellung der Gewissensfreiheit betont, so wird Luther seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr zum vollen Herold der Aufklärung. Sogar Friedrich der Große, der in Luther zumeist nur einen „wütenden Mönch“ und „barbarischen Schriftsteller“ sieht, hat von diesem Gesichtspunkt aus eine hohe Würdigung für sein Werk.[2] Und derselbe Semler, der seine Lehranschauungen neben denen des Erasmus und Melanchthon so gering bewertete, findet seine wahre Größe darin, daß er „außer der Freiheit von bischöflichen Plackereien jedem Christenmenschen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen“.[3] Als Wegscheider seine Dogmatik, die Institutiones theologiae dogmaticae (1815, ²1817, ⁸1844) Piis manibus Lutheri widmete, da nannte er ihn wiederum ausdrücklich libertatis cogitandi assertor und behauptete: rationi humanae suum ius ... oppressum vindicavit. Sogar „Toleranz“ schrieb man ihm zu, ohne den Gegensatz zwischen diesem Begriff und Luther auch nur zu ahnen.[4] Man berief sich auf die verschiedenen Worte, in denen er die Vernunft neben die Bibel stellt, und faßte dabei die Bibel als Bollwerk gegen den Katholizismus, nicht eigentlich als Autorität für das eigne religiöse Denken. Das Verhältnis der biblischen und der Vernunftautorität wurde in der Regel nicht untersucht, rein stimmungsmäßig ließ man die letztere bei Luther genau so überwiegen wie in der eignen Überzeugung. Man berief sich ferner vor allem mit der größten Vorliebe auf die

---

[1]) Ritschl, Geschichte des Pietismus, II, 574 f.

[2]) Vgl. Eckart, S. 52 f.

[3]) Lebensbeschreibung II, 178 ff.

[4]) Z. B. Effner, Dr. Martin Luther und seine Zeitgenossen, dargestellt in einer Reihe charakterisierender Züge und Anekdoten, zur würdigen Feier des 3. Jahrhunderts der Reformation. Augsburg 1817, I. B., S. 290.

religiöse und teilweise auch historische Kritik, die Luther am Kanon geübt hatte, und suchte dadurch gegenüber der Orthodoxie das eigne historisch-kritische Verfahren zu rechtfertigen. In Auszügen aus Luthers Schriften erhielten die kritischen Stellen der berühmten biblischen Vorreden einen breiten Raum.

Vernünftiges Denken und kritischer Verstand mußten auch bei Luther die tragenden Kräfte bilden. Schon Schröckh sprach aufs klarste den eigentümlichen Gegensatz aus, der in den Köpfen der Aufklärer alle Fragen lösen sollte. „Die Besserung der Religion muß nicht von den äußerlichen Dingen, sondern von der Aufklärung des Verstandes ihren Anfang nehmen“ (S. 53). Ein Drittes gibt es nicht. Wo einmal dieser Gegensatz der dogmatisch festgelegte Ausgangspunkt ist, rückt natürlich Luther ohne weiteres unter die Helden der Aufklärung des Verstandes. Man scheut sich nicht, die entsprechenden Ausdrücke auf ihn und sein Werk anzuwenden. Luther hat die „Religionsbegriffe aufgeklärt“ (z. B. durch seine Kirchenpostille![1]); er war ein „Wahrheitsfreund“.[2] „Er reinigte die christliche Religion und Sittenlehre von dem vielen Aberglauben und irrigen Vorstellungen, womit sie Herrschsucht der Priester verunstaltet hatte, und breitete unter den Menschen richtigere und würdigere Begriffe von Gott und Tugend aus.“[3] Die Beispiele ließen sich ins Unendliche häufen.

Gelegentlich werden auch wirklich religiöse Töne angeschlagen. Besonders die Freude an der Tapferkeit Luthers im Streite wider die Papisten und an seinen Briefen von Borna oder der Koburg führt unwillkürlich dazu. Man gründet diese ganze praktische Heldenfrömmigkeit Luthers auf sein Gottvertrauen, das aber dann wieder nicht etwa aus innern Erlebnissen, sondern aus seinen reinern Vorstellungen von Gott und Tugend abgeleitet wird. Semler bezeichnet den Grund seines „großen festen Charakters“ immerhin treffender, indem er ihn

[1]) Denkmal der Reformation Luthers usw., S. 88; ähnlich 91, 104.

[2]) Ebenda S. 41.

[3]) J. F. W. Motz, Leben, Meinungen und Schicksale D. Martin Luthers, größtenteils mit dessen eignen Worten, für gebildete Leser aus allen Ständen. Halle 1796, S. 210 ff.

auf seinem „wahren Umgang mit Gott“ beruhen läßt.[1] Doch läßt er ebenfalls die Konsequenzen solcher Einsicht vermissen. Auch das zweifellos vorhandene richtige Gefühl für die Größe Luthers führte nicht zu einer klaren Auffassung seiner Persönlichkeit und seiner Frömmigkeit.

Man wußte sich so sicher in diesem Verständnis des Reformators, daß man ihn am liebsten ins Leben zurückgerufen hätte. Der berüchtigte Karl Friedrich Bahrdt schrieb: „O, wenn Luther jetzt aufstünde und im Lichte besserer Zeiten die Wahrheit erblickte, wie würde er seine dummen Nachbeter anfahren und gegen eben die eifern, die sich frommer und weiser dünken, als andre, indem sie seinen Kehricht fressen!“[2] Das war die allgemeine Stimmung der von der Aufklärung durchdrungenen Kreise. Sogar in bestimmten Einzelfällen rief man Luther zu Hilfe, um Angriffe von rechts her abzuwehren. Als z. B. der bekannte Arzt v. Zimmermann in seinem Buche „Über Friedrich den Großen und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tode“ (Leipzig 1788) die Aufklärung wider Erwarten angriff, bestieg ein Aufklärer den Pegasus und dichtete anonym in Knittelversen eine Entgegnung „Doktor Luther an den Ritter von Zimmermann“, 1788. Darin sagt Luther (S. 11):

Aufklärung und Weisheit sind leibliche Schwestern,
Und jene beschimpfen heißt diese verlästern, ...
Ich weiß nicht, was ihr, die nach Luthern euch nennt,
Am Buchstaben klebet, den Geist verkennt.
So schämt euch doch einmal des Wahns und erröthet!
Der Geist macht lebendig, der Buchstabe tödtet.
Bei Gott! ich heizte dem Pabst nicht so ein,
Um selbst in der Christenheit Pabst zu seyn,
Wer dazu mich macht, der treibt fürwahr!
Nur Spott mit Luthern und Luthers Lahr.
Ich schrieb Katechismen ausdrücklich für Pinsel,
Und ihr erhebt ein dummes Gewinsel,
Wenn einer so klug wie Luther ist,
Und eignes Blicks die Bibel liest!

---

[1]) Lebensbeschreibung II, 192.
[2]) Frank a. a. O. S. 475.

Ihr wollt, man soll ein Pinsel seyn,
Zu haben das Luthertum ganz rein.
Ist, traun! ein Luthertum gar fein!

Ein anderer Aufklärer rief Luther gegen die antirationalistischen Thesen des Claus Harms in die Schranken: K. A. Märtens, Luther gegen Harms, Halberstadt 1819.

Das Jubeljahr 1817 mußte vor allem dazu dienen, diese rationalistische Auffassung Luthers in das Volk zu tragen. Sogar die Lokaldichtung enthält wundersame Zeugnisse dafür. In Darmstadt erschien z. B. ein gereimtes, anonymes Schriftchen: „Luther für Layen von einem Layen.“ Es spricht seinen Hauptgesichtspunkt gleich zu Anfang aus:

Dem heut'gen hehren Tag zum Preise
verkünde drum mein schwacher Sang,
wie Luther einst auf kräft'ge Weise
Gewissensfreiheit uns errang.

Am höchsten erhebt der Dichter sich zum Schluß:

Sein Denkmahl, das die Welt umglänzet,
ist jener freie Prüfungsgeist
deß, was der Menschheit Höchstes heißt,
was keine Forschung je begränzet;
es sind die kühn zersprengten Ketten,
womit man die Gewissen band,
die Bahn, die, uns vor Wahn zu retten,
sein aufgeklärter Geist erfand.

Die Begeisterung verirrte sich in die ärgsten Geschmacklosigkeiten, indem sie auch des Nachtwächters Mund und Horn mit dem Preis des Aufklärers Luther erfüllte:

Hört, ihr Herrn, und laßt euch sagen:
Der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen.
Gedenket an Luther, den Ehrenmann,
Der solche Freiheit euch wieder gewann,
Bewahret das Licht, der Wahrheit Licht,
Bewahret das Feuer, entweihet es nicht.[1]

[1]) Frank a. a. O. 476 f. Er nennt für dieses Lied als Quelle nur Kaysers Reformationsalmanach auf das Jubeljahr 1817, S. 389, wo aber jede weitere Quellenangabe fehlt.

Neben dieser „religiösen“ Würdigung steht nun die sittliche. Die Aufklärung ist sich bewußt, vergessene oder verschmähte Züge des Reformators zu betonen. Der Pietismus hatte sich an Luthers Weltoffenheit gestoßen, die Orthodoxie war wenigstens sehr vorsichtig in ihrer Anerkennung gewesen. Jetzt aber freute man sich ohne Einschränkung an der Art seines Lebens, auch an den äußersten Konsequenzen. Nicht als ob man die Sittlichkeit Luthers in ihrer ganzen Größe erfaßt hätte. Das war unmöglich bei dem geringen Verständnis für seine religiöse Tiefe, die Grundlage auch seines sittlichen Denkens, Wollens und Handelns. Man nutzte hier wie dort zunächst nur die negative Seite, die Befreiung von enger Gesetzlichkeit. Die positive Seite stilisierte man so, daß zwar die Gründung auf das eigne Gewissen, die sittliche Autonomie, blieb, im übrigen aber der eigne, in mancher Hinsicht große und doch meist stark philisterhaft gefärbte Geist alles beherrschte.

So wurde der Satz von der religiösen Dienstbarkeit des Christen für alle Menschen zur allgemeinen Menschenliebe, und dieser gab man nun gelegentlich ein so großes Gewicht im Geiste Luthers, daß sie als die Wurzel der Reformation erschien. „Echte Menschenliebe war es, die Luther so mutvoll wider die Greuel und Irrtümer der römischen Kirche aufzutreten bewog, ihn keine Gefahr in der Beförderung der guten Sache scheuen ließ. Durchdrungen von dem Gefühl menschlicher Würde, sah er mit teilnehmendem Mißfallen die Erniedrigung der Menschen unter dem Joche des Papsttums; und der großmütige Wunsch, das verblendete Volk zu der ursprünglichen Würde vernünftiger Wesen zurückzuführen, der sich mit diesem Mißfallen zugleich in seine Seele drängte, ward eine der mächtigsten Triebfedern seiner Reformationsarbeit. Es schien ihm unmöglich, diesen Wunsch zu befriedigen, ohne einen festen und sichern Erkenntnisgrund der Religionswahrheiten aufzustellen; einen Erkenntnisgrund, der für jedermann verständlich und den wenigsten Mißverständnissen unterworfen wäre. Diesen Erkenntnisgrund fand er in der Heiligen Schrift.“[1] Läßt sich

[1]) Wieland, Pantheon der Deutschen, S. 152 f.

der wirkliche Sachverhalt ärger verkennen? Zuweilen wurde die Menschenliebe noch weiter verflacht, so daß sie mit der so beliebten „gemeinnützigen Tätigkeit“ zusammenfiel.[1] Oder man wendete dieselbe sittliche Begründung seines Wirkens nach einer etwas andern Seite: „Die Überzeugung, seine Pflicht getan zu haben, rüstete Luther mit dem Mute aus, welchen wir an ihm mit Recht bewundern, und die Beharrlichkeit, mit der er der erkannten Wahrheit unter allen Umständen treu blieb, macht ihn jedem Freunde des Wahren und Guten ehrwürdig.“[2]

Gar manchmal kam man in der Überschätzung des sittlichen Elements zum geraden Gegenteil der lutherischen Frömmigkeit. Effner und Fiedler nennen unter den Motiven von Luthers Leben die Hoffnung auf Belohnung seiner Tugend in der Ewigkeit.[3] Motz schiebt ihm gar die Lehre unter: nicht Verdienste der Heiligen und äußere Werke machen selig, sondern „nur die Tugend nach Christi Vorschrift“.[4]

Noch stärker tritt der trivialisierende, philiströse Zug der deutschen Aufklärung dann hervor, wenn sie sich an der „kurzen und einfältigen Philosophie seines Privatlebens“ erbaut.[5] Diese besteht vor allem in einem maßvollen Genuß der Freuden des Lebens. Sogar in der weit verbreiteten „Berliner Monatsschrift“ wurde durch Bramigk ganz besonders auf seine „Geistesheiterkeit“ hingewiesen; dabei wurde der Brief Luthers an den zur Schwermut neigenden Joachim von Anhalt (1534) abgedruckt, in dem der Satz steht: „Freude mit guten frommen Leuten in Zucht und Ehren, obgleich ein Wort oder Zötlein zuviel ist, gefällt Gott wohl.“[6] Oder man trat das vermeintliche Lutherwort breit: „Wer nicht liebt Weiber, Wein und Gesang,

[1]) Wieland, ebenda S. 206.

[2]) Denkmal der Reformation Luthers usw., S. 31.

[3]) Effner, Dr. Martin Luther und seine Zeitgenossen, usw. I. B., S. 157 f. — Fiedler, Luthers Leben und Wirken zur Erinnerung seiner großen Verdienste und zur Ermunterung des Reformationsfestes. Schwerin 1817, S. 144—50.

[4]) Motz, Leben, Meinungen und Schicksale Luthers, S. 216.

[5]) Dieser Ausdruck bei Motz a. a. O. S. 205.

[6]) Jahrgang 1794, S. 378 ff. — Daß „Zote“ bei Luther keinen sexuellen Nebensinn hat wie bei uns, sondern etwa Scherz, Schnurre, Anekdote bedeutet, braucht heute nicht mehr bewiesen zu werden.

der bleibt ein Narr sein Leben lang.“[1] In den Briefsammlungen spielten die lustigen und poesiereichen Briefe an Hänschen oder an die Wittenberger Tischgesellen eine wachsende Rolle. Auch den oben erwähnten Brief Mosellans über Luther (S. 7f.) zitierte man gern. In allen Einzelheiten des Lebens trat die Modernisierung zu Tage. Wie komisch klingt z. B. für jeden historisch Gebildeten die Schilderung des Verlöbnisses: „Vielleicht auch die Reize und Tugenden einer vor zwei Jahren aus dem Cistercienser Kloster Nimptschen bei Grimma entflohenen Nonne, Catharina von Bohra, bestimmten Luthern, seine vorteilhaften Urtheile von dem ehelichen Leben durch sein eignes Beispiel zu bestätigen. Unvermuthet überraschte er seine geliebte Katharina mit der Erklärung seiner Absicht, sich mit ihr zu verbinden, und nach einem Aufschub von wenig Tagen wurde ihm seine Verlobte öffentlich angetraut.“[2]

Ähnlich modern mutet die Beschreibung seiner Erholungsstunden an. Am schönsten ist sie bei Motz: „Die Zeit, welche ihm von seinen Geschäften und gesellschaftlichen Unterhaltungen übrig blieb, widmete er der Musik, wo er sich besonders mit der Flöte vergnügte“; dazu die Anmerkung: „Es war öfters Konzert bei ihm. Er accompagnierte, spielte die Laute, und wir haben noch Gesänge, wozu er die Musik gesetzt, welche an Pracht und Rührung, wenngleich nicht an Kunst, den Stücken eines Pergolese gleichen, heißt es in einem Sendschreiben an Voltaire über den Charakter Luthers S. 35.“[3] Dabei wird der Brunnen zu Wittenberg mit modischer Phantasie zu einer Grotte umgewandelt, in der Luther fast nach Art der süßlichen Rokokoschäfer seine Muße genoß. Auch Luthers Gut Zulsdorf umkleidete man mit sentimentalem Schimmer. Die „Berliner Monatsschrift“ enthält z. B. einen höchst charakteristischen Aufsatz von J. Samuel Fest: „Empfindungen

[1]) In dieser Form Motz a. a. O. 205. — Ukert konstatiert, daß der Vers sich bei Luther nicht nachweisen läßt. Am bekanntesten ist wohl seine Verwertung durch J. H. Voß in der Ode „An Luther“.

[2]) Wieland, Pantheon der Deutschen, S. 160 f.

[3]) Motz a. a. O. 206 f. Gemeint ist wohl das Sendschreiben Mösers; s. unten S. 72.

zu Zulsdorf.“ Darin heißt es: „Hier ruhe ich von der schwülen Hitze im Schatten eines Baumes hinter einem Wäldchen aus, wo vor drittehalb hundert Jahren einer der größten und wohlthätigsten Menschen zuweilen ausruhte und freudig den ferneren Maßregeln nachdachte, uns gegen einen weit drückenderen Unstern auf immer in Schatten zu setzen .... Hier habe ich mich itzt unter einen dieser ehrwürdigen Bäume gesetzt. Ein heiliger Schauer umfließt mich; Gefühle, die unaussprechlich sind, verbreiten sich durch mein ganzes Sein und laden mich zu ernstlichen Betrachtungen ein ....[1]

Neben den beiden Hauptgesichtspunkten, dem religiösen und dem sittlichen, steht eine Reihe von weniger wichtigen, die zum Teil engen Zusammenhang mit jenen haben: Förderung der Kultur, der Wissenschaften usw. Luthers Bedeutung für sie zu betonen, entsprach durchaus den Wertgefühlen, die man selbst für sie hatte; es war aber zugleich eine Anknüpfung an die orthodoxe Art, Luthers Verdienste auf allen Gebieten des Lebens und Wissens zu preisen. Beide Motive wirkten auch in dem Interesse, daß man an Luthers Stellung zu Obrigkeit und Staat empfand. Man ging über die einfache Ablehnung der pietistischen Kritik hinaus und erhob Luther zu einem mustergültigen Staatsbürger und Prediger staatsbürgerlicher Tugend. Er wurde fast in die Rolle jener Aufklärungsprediger herabgezogen, die sich lieber als Staatsdiener und Vorleser obrigkeitlicher Edikte auf der Kanzel fühlen wollten denn als Prediger der göttlichen Offenbarung, Gnade und Heiligkeit. Einzelne gingen in der Verkennung von Luthers innerer Selbständigkeit gegenüber aller weltlichen Macht so weit, daß sie seine kühnen Taten aus der Hoffnung auf weltliche Hilfe erklärten. Der Verfasser des genannten „Denkmals der Reformation Luthers“ sagt z. B. bei der Verbrennung der Bannbulle: „Es scheint übrigens wahrscheinlich, daß Luther diesen kühnen Schritt nicht getan haben würde, wenn er nicht auf den ihm zugesicherten Schutz vieler fränkischer Edelleute .... mit Gewißheit hätte rechnen können.“[2]

[1]) Berlinische Monatsschrift 1786, S. 361 ff.

[2]) Denkmal der Reformation Luthers beim dritten Jubelfeste, am 31. Oktober 1817 aufgestellt, S. 61.

Fügen wir zum Schluß noch zwei kurze zusammenfassende Charakteristiken bei, damit es nicht scheint, als ob hier die Einseitigkeiten der verschiedenen Einzelschriften gesammelt und in eine große Karikatur vernietet worden wären. Effner skizziert Luther folgendermaßen; „Genügsam und mäßig, freimütig und furchtlos, uneigennützig und wohltätig, großmütig und bescheiden, rastlos tätig und arbeitsam, ein frommer Verehrer Gottes, ein zärtlicher Gatte, ein redlicher Vater und ein echter Freund.“[1] Wieland schließt seine Darstellung mit folgendem Abschnitt, der die Hauptsachen kurz rekapitulieren soll: „Ein so großer, von allen Seiten betrachtet, so gerechter Bewunderung würdiger Mann war Luther; gleich groß als Mensch, als Staatsbürger und als Gelehrter. Als Mensch verkannte er nie seine eignen Fehler und fiel nie in andere Fehltritte, als die den eignen und außerordentlichen Gang seines starken Geistes bezeichneten. Als guter Bürger führte er die Aufmerksamkeit der Fürsten auf ihre oft verkannten Regentenpflichten zurück und predigte den Untertanen Gehorsam gegen ihre Obrigkeiten. Als gemeinnütziger Gelehrter entlarvte er verjährte Vorurteile und öffnete seinen Zeitgenossen in mehr als einer Art neue Aussichten zur künftigen Erweiterung des Umkreises menschlicher Kenntnisse. Und dieser große Mann war ein Deutscher.“[2]

Wir sehen also, wie die Aufklärung das Bild Luthers wiederum arg verzeichnet. Sie macht ihn zu einem Mann ihrer eignen Art und glaubt ihn gerade damit aufs höchste zu ehren. Sie hat nicht das geringste Verständnis für die vulkanische Art seines Geistes, für die selbständige und geniale Einseitigkeit seiner Frömmigkeit, für die rein religiöse Begründung all seines Denkens und Handelns. Sie stilisiert ihn in der Literatur wie in der Kunst. Wer Gemälde oder Stiche Luthers aus dieser Zeit kennt, der weiß, wie trefflich man es verstand, alles Charakteristische zu verwischen. Schon das Lutherbild vor dem 24. Band der Walchschen Lutherausgabe hat kaum noch entfernte Ähnlichkeit mit den älteren, und

[1]) Dr. Martin Luther und seine Zeitgenossen, 1. B., S. 112.
[2]) Wieland, Pantheon der Deutschen I, S. 232.

vollends das bei dem mehrfach genannten Buche von Motz oder das vor der Niemeyerschen Jubelschrift[1] läßt ihn schon nach seinen äußeren Zügen fast als einen der Spalding, Sack, Teller usw. erscheinen.

Dennoch hat die Aufklärung ein hohes Verdienst sowohl um das Verständnis Luthers wie um seine Einbürgerung im deutschen Volke. Jenem diente sie, um Einzelfortschritte beiseite zu lassen, durch die Fortsetzung der vom Pietismus halb unbewußt begonnenen Bahn: sie ging von seinen Lehrgedanken, seinen einzelnen Handlungen und Verdiensten zurück auf seinen „Geist", auf seine Ziele, auf den Menschen und Charakter; sie brachte außerdem eine verbesserte historische und psychologische Technik hinzu. Das war trotz des gründlichen Fehlschlags der eignen Versuche eine treffliche Anweisung auf die Zukunft. Ebenso wichtig ist das zweite Moment. Gerade dadurch, daß die Aufklärung Luther herabzog auf das eigne Niveau, hat sie ihn verständlich und lebendig für breite Kreise gemacht. Sie hat wenigstens etwas von seinem Geiste in das Empfinden und Denken unsres Volks hineingetragen. Ohne sich über den Grund recht klar zu sein, hatte sie eine ehrliche Liebe zu dem großen Helden. Solche Liebe war an sich bedeutsam für die weitere Entwicklung, und sie mußte allmählich auch die Frucht tragen, daß sie ein besseres Verständnis erleichterte.

---

[1]) Christian Niemeyer, Doktor M. Luther in seinem Leben und Wirken. Mit einem Vorwort des Kanzlers A. H. Niemeyer in Halle. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle und Berlin 1817.

V. Neuzeit.

So haben die beiden Strömungen des evangelischen Christentums, die im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts gleichzeitig einsetzten, in gemeinsamer Abweichung von der Orthodoxie doch sehr verschiedene Bilder Luthers geschaffen und sich dabei in sehr verschiedener Weise an seinem Geiste genährt. Beide haben es so getan, daß sie das überlieferte Bild nach bestimmten, verschiedenen Seiten vertieften und ergänzten. Luthers Begründung der Frömmigkeit auf die schmerzliche Erfahrung der eignen Ohnmacht und Sünde zog die Pietisten an, blieb aber den Aufklärern unverstanden. Die Weltoffenheit und kräftige Selbständigkeit seines Christentums ergötzte diese, stieß aber dafür jene zurück. Und jede Partei stellte in ihrem Lutherbilde das bis zur Unkenntlichkeit beiseite oder kritisierte es herb, was sie als peinlich empfand. Unwillkürlich erhebt sich nun aus der Geschichte selbst die Frage: sollte das Bild des Reformators in solchen Einseitigkeiten und Halbheiten die weitere Entwicklung seiner Kirche begleiten? Oder mußte nicht endlich ein Verständnis der Reformation sich emporringen, das auch dem ganzen Luther gerecht werden konnte? Wir stehen noch heute mitten in der Entwicklung drin, die sich seit etwa anderthalb Jahrhunderten allmählich aus dem Gegensatze der verschiedenen Geistesrichtungen erhoben hat. Das eine aber glauben wir sagen zu dürfen, daß etwa seit der großen nationalen Erhebung, teilweise sogar unter ihrem Einfluß, ein neuer Abschnitt der einen, in sich eng zusammenhängenden Entwicklung begonnen hat. Handelt es sich bis dahin mehr um

vereinzelte Ahnungen und Tiefblicke auf dem bleibenden Hintergrunde der älteren Geistesrichtungen, so verdichtet sich das neue Streben in jenen entscheidungsvollen Jahren zu fest umrissenen Bildern; eine bewußte wissenschaftliche Arbeit beginnt — eine Arbeit, die bis heute zu einer ununterbrochenen Kette von Kämpfen, aber doch auch zu größerer Einheitlichkeit und historischer Treue geführt hat.

Das Ergebnis ist also eine Vereinfachung der Lage gegenüber dem Stand vor 150 Jahren. Natürlich nicht in allen Einzelheiten und nicht in allen Schichten auch nur der Theologie. Da die früheren Geistesströmungen, obwohl in mannigfachen Abwandlungen, noch immer unter uns nachwirken, so steht die Wertung der Züge, Schriften und Lebensperioden Luthers in manchen Kreisen noch unter dem Bann der geschilderten Auffassungen. Wir haben vor allem in den Sekten eine Menge ernster Protestanten, die in der Weise der Wiedertäufer und der Pietisten an Luthers Weltoffenheit Anstoß nehmen. Wir haben Demokraten, die in Luther nur den Verfasser der Schriften wider die räuberischen Bauern kennen und schmähen. Wir haben mindestens ebensoviele Rationalisten, die bei seinem Namen nur an Gewissensfreiheit und Kampf gegen das Papsttum denken. Wir haben Orthodoxe, die seine Lehrmeinungen scholastisch systematisieren, die kritischen und freien Seiten seiner Frömmigkeit aber offen oder heimlich mit Argwohn betrachten. Für unsre Darstellung jedoch kommen diese Tatsachen wenig in Betracht. Sie sind gutes kulturgeschichtliches Material; sie bilden für die zur Überstürzung neigenden Menschen der Gegenwart eine lehrreiche Erinnerung an die Langsamkeit aller geistigen Entwicklung. Sie gelten aber zu wenig für die führenden Kreise und den Durchschnitt unseres kirchlichen Lebens und sind bereits allzusehr durch die Geschichte selbst widerlegt, als daß sie unsre Skizze schwer belasten dürften.

Die Aufgabe ist auch ohne das noch schwierig genug. Nichts zeigt vielleicht deutlicher den Unterschied der neuen von der älteren Zeit als der rasche Wechsel und die Kompliziertheit der Geistesströmungen. Kaum beginnt die eine sich einzuleben, so weckt sie schon die Reaktion und verbindet sich

mit ihr oder mit andern einströmenden Elementen zu neuen Formen des Lebens und Erkennens. Auch das Schicksal des Lutherbildes ist stark von dieser Erscheinung berührt. Wir beobachten, wie der „deutsche Idealismus", von Aufklärung und Pietismus ausgehend, doch beide innerlich überwindet, wie teils als Spielart seines Wesens, teils von ihm sich lösend, die Romantik breite Einwirkungen ausstreut. Die allgemeine Glut der nationalen und religiösen Erhebung, die verschiedenen Zweige des Liberalismus, die Reaktion und Repristination, die allgemeine Hinwendung zu den historischen Studien und die Wiederbelebung Kants bei dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, Nietzsche und die neue Romantik — sie alle liefern ihren Beitrag. Sie sind aber in ihren Zusammenhängen selbst noch so unklar, daß ihre verschiedenen Beiträge zum Lutherbild erst recht der weiteren Klärung bedürfen.[1] Dazu kommen spezifisch theologische Strömungen und die allmähliche Verbesserung der historischen Methode in der Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts. Überdies wächst in derselben Zeit die Lust am literarischen Schaffen und die Aufnahmefähigkeit des Publikums — auch abgesehen von dem Auftauchen neuer und der Abwandlung alter Probleme — so stark, daß der Strom der Literatur in ungeahnter Weise anschwillt. Aus alledem ergibt sich für uns die Unmöglichkeit, innerhalb dieser letzten Periode auch nur eine Skizze der wichtigsten Erscheinungen zu bieten. Nicht einmal die Fülle der eigentlichen größeren Biographien konnte in einiger Vollständigkeit berücksichtigt werden. Sollte nicht ein ganzes Buch entstehen, so mußte es bei der Auswahl verhältnismäßig weniger Punkte sein Bewenden haben. Erst eine volle Beherrschung der neueren Geistesgeschichte, eine genaue Sichtung des Riesenstoffes und eine Klärung des Urteils über das augenblickliche Stadium der Forschung wird es allmäh-

[1]) Sogar die Terminologie entbehrt hier noch völlig der Einheitlichkeit. Auch Troeltsch, der am meisten und eindringendsten unter den Lebenden darüber geschrieben hat, läßt die gegenseitige Abgrenzung der Hauptbegriffe wie Aufklärung und deutscher Idealismus sehr fließend.

lich ermöglichen, das Bleibende vom Vergänglichen, das die Entwicklung Fördernde von bloßem Füllsel und Ballast zu unterscheiden.

A. Neue Bahnen.

In den Kreisen des geistigen Lebens sehnte man sich in wachsendem Maße nach einer stärkeren Kost, als die Gegenwart und Aufklärung sie bieten konnte. Man wandte sich daher rückwärts zu den Schätzen der Vergangenheit. So entdeckte man auf poetischem Gebiet Shakespeare, auf religiösem und sprachlichem Luther. Ein ganzer Chor von Stimmen beginnt den Ruhm des Reformators mit neuen Zungen zu verkündigen. Ganz allmählich hebt er an. Wir hören von einer Reaktion gegen die Kritik der Aufklärung an Luthers Sprache. Professor Christ in Leipzig, ein Lehrer Lessings, begeisterte sich wie für die Reste der mittelalterlichen deutschen Poesie, so auch für Luther.[1] Der bekannte Epigrammendichter Kästner verwarf die Modernisierung seiner Lieder; er hatte „große Vorurteile für D. Luther", den er „in Absicht auf die Eigenschaften des Herzens und des Geistes" für einen der größten Meister hielt.[2] Von ganz andern Gesichtspunkten aus schrieb der volkswirtschaftlich interessierte Justus Möser sein Büchlein zur Verteidigung Luthers wider die verständnislosen Angriffe Voltaires: Lettre à Monsieur de Voltaire, Osnabrück 1750.[3]

Neben solche Vorläufer treten nun die eigentlichen Bahnbrecher der neuen Zeit. Mit ihnen müssen wir uns genauer beschäftigen. Am meisten von ihnen hängt Lessing mit der Aufklärung zusammen. Das zeigt sich auch in seinem Verhältnis zu Luther. Er wertet ihn am liebsten als einen Helden der Freiheit, wie es der Durchschnitt der Aufklärer tut. Und doch zeugt seine gesamte Stellung von einer tieferen Auffassung. Schon auf sprachlich-literarischem Gebiet folgt

[1]) Vgl. Erich Schmidt, Lessing, I. Band [2], S. 45, 693.

[2]) Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland, von 1681—1781. II. Band, S. 327 f.

[3]) Vgl. Eckart, S. 53 ff.

er seinem Lehrer Christ in der Rückkehr zu Luther.[1] Wichtiger aber ist in unserm Rahmen die Verehrung, die er von früher Jugend auf instinktiv für den Reformator als Menschen empfindet. Die Briefe, die er 1753 in der ersten Ausgabe seiner Schriften veröffentlicht, enthalten das Wort: „Luther steht bei mir in einer solchen Verehrung, daß es mir recht lieb ist, einige Mängel an ihm entdeckt zu haben, weil in der Tat die Gefahr sonst nahe war, ihn zu vergöttern.“ Von Anfang an aber unterscheidet seine Verehrung sich aufs stärkste von der Idololatrie, die er in orthodoxen Kreisen noch immer beobachtete. Während diese Luther zum fleckenlosen Heiligen erhoben, fährt Lessing an der genannten Stelle fort: „Die Spuren der Menscheit, die ich an ihm fand, sind mir so kostbar als die blendendste seiner Vollkommenheiten. Sie sind mir sogar lehrreicher als alle diese zusammengenommen.“ In den Rettungen des Lemnius und Cochläus (1754) zeichnet er vor allem mit scharfen Worten den leidenschaftlichen Zorn Luthers. „Gott, was für eine schreckliche Lektion für unsern Stolz! Wie tief erniedrigt Zorn und Rache auch den redlichsten, den heiligsten Mann!“ Allein die Anklage schlägt in Verteidigung um: „War ein minder heftiges Gemüte geschickt, dasjenige auszuführen, was Luther ausführte? Gewiß, nein! Lassen Sie uns also jene weise Einsicht bewundern, welche auch die Fehler ihrer Werkzeuge zu brauchen weiß!“

Nie ist diese Liebe erkaltet. Im Kampfe gegen den Hauptpastor Goeze, der das Luthertum gepachtet zu haben glaubt, weiß er sich eins mit seinem alten Helden. Sogar auf dessen Zorn beruft er sich. Das Motto zum zehnten Antigoeze ist das Lutherwort: „Ärgernis hin, Ärgernis her! Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis! Ich will die schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seele geschehen mag; wo nicht, will ich meiner Seele raten, es ärgere sich daran die ganze oder halbe Welt.“ Im „Absagungsschreiben“ ruft er den Reformator selbst an: „Luther, du großer verkannter Mann! Und von niemandem mehr verkannt, als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den

[1]) Vgl. Erich Schmidt, Lessing. II. Band, [2] S. 89, 543, 567.

von dir gebahnten Weg schreiend, aber gleichgültig daherschlendern! Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst, wer erlöst uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es jetzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" Ähnlich heißt es auch im ersten Antigoeze; ja hier spitzt er seine Meinung am schärfsten zu: „Was hatte Luther für Rechte, die nicht jeder Doktor der Theologie hat?" Solche Worte können aufklärerisch klingen; tatsächlich aber verliert Lessing nie das Bewußtsein der großen Unterschiede, die zwischen der Auffassung Luthers vom Christentum und der eigenen bestehen. Er schwebt nicht in der Gefahr, Luther zu einem Träger des rein geistigen Christentums zu erheben, das er selbst ersehnt. Seine Liebe ist unabhängig von sachlicher Übereinstimmung, denn sie gilt der Persönlichkeit selbst.[1] So steht er ihm objektiver, historischer gegenüber als irgend ein Aufklärer. Weil er das erkennt, schwingt er sich im Sommer 1770 in der Freude über die Schätze der Wolffenbüttler Bibliothek sogar zu dem Plane auf, eine Geschichte Luthers und der Reformation zu schreiben.[2]

Allein selbst wenn er Zeit dazu gefunden hätte, wäre dies Werk ihm kaum gelungen. Nicht nur die geschichtliche Wissenschaft war für einen großen Wurf noch allzusehr in ihren Kinderschuhen, sondern auch das religiöse Verständnis bedurfte einer weiteren Klärung und Reife. Um einen guten Schritt weiter führte dabei eine andere Linie der Entwicklung, die deutlich pietistische Gefühlsinnigkeit und aufgeklärte Weltoffenheit in sich vereinte. Als ihr erster großer Führer tritt uns auch hier Klopstock entgegen. Freilich scheint er sich religiös nicht verwandt mit Luther gefühlt zu haben. Mag

---

[1]) Wenn Jacobi berichtet, daß Lessing sich in dem bekannten Gespräch für seinen Determinismus auf Luther berufen hat, so ist das wohl nicht im Sinn einer wirklichen Übereinstimmung, sondern höchstens des gemeinsamen Gegensatzes gegen das (damals katholische, jetzt aufklärerische) Durchschnittsdenken zu verstehen. Vgl. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785, S. 19.

[2]) Erich Schmidt, Lessing, II. Band, [2] S. 71.

er auch dogmatisch dem Reformator weit näher stehen als der Aufklärung — der gefühlsselige, schwärmerische und leise pantheisierende Zug entfernt ihn desto stärker von ihm. Aber als Mensch freut er sich mit herzlicher Liebe an Luther:

> Der ernste Luther liebt' auch Scherz,
> Das macht, er war er selbst und hatte Luthers Herz.

Vor allem begeistert ihn, obwohl er einst Bundesgenosse Bodmers gewesen war, die Sprache Luthers. In der Gelehrtenrepublik sagt er: „Niemand, der weiß, was eine Sprache ist, erscheine ohne Ehrfurcht vor Luther. Unter keinem Volk hat ein Mann soviel an seiner Sprache gebildet." In der Ode „Die deutsche Bibel" (1784) rühmt er von dem „heiligen Luther", daß er „des Vaterlandes Sprache bildete zu der Engel Sprach' und der Menschen."[1] Mit solchen Worten entfacht er vor allem auch die patriotische Begeisterung für den größten Deutschen der Geschichte unter der empfänglichen Jugend.

Kräftiger noch als Klopstock und zugleich auf allen Gebieten wirkte für eine Auferstehung des echten Luther der seltsame nordische Magus, Joh. Georg Hamann. Eben erst hervortauchend aus der breiten Flut der herrschenden Verstandesbildung, schrieb er 1759 einem Freunde über den Reformator: „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes so unter der Asche liegt! Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen der alte Wein schmecken, und wie sollten wir uns unseres verdorbenen Geschmackes schämen!"[2] Hier leuchtet eine neue Würdigung auf. Kein Wort von reiner Lehre, von Kampf wider Papsttum und äußere Autorität! Nicht einmal für Luthers deutsche Bibel hat er eine absolute Schätzung; er selbst möchte am liebsten das Neue Testament „neu, treu und frei" übersetzen.[3] Hamann nennt Luther einen Propheten — an andern Stellen den deutschen Elias und in einem ähnlichen Sinne „unsern

[1]) Vgl. Muncker, Fr. G. Klopstock. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften. 1888. S. 451, 462, 485.

[2]) Sammlung seiner Schriften von Roth, I. Band, S. 343 f.

[3]) Ebenda B. V, S. 63.

Kirchenvater“[1] — wegen der unwiderstehlichen, von Gottes Beistand zeugenden Gewalt seines Geistes, wegen seiner Fähigkeit, aus der Bibel Lebenskräfte zu schöpfen. Er tastet danach, seine Persönlichkeit als Lebensquell zu erfassen. Darum kann er sich auch an den Übertreibungen, Widersprüchen und Härten freuen, die sonst so oft an Luther getadelt worden waren oder doch heimlich Steine des Anstoßes gebildet hatten. Er entdeckt die Neigung gerade der großen und herzensgewaltigen Männer zu Paradoxien und wendet sie an zur Deutung von Luthers Eigenart; im selben Sinne spricht er auch von seiner sokratischen Laune.[2]

Sogar auf die reformierten Pfadfinder des neuen Geistes griff die Verehrung Luthers mächtig über. Der Züricher Lavater z. B. fand in ihm mehr Saft und Kraft als in dem „geschmackvolleren Zwingli.“[3] Das gesamte junge Geschlecht des Sturmes und Drangs dachte ähnlich. Denn in ihm zündeten vor allem bald direkt bald mehr vermittelt Klopstocks, Lessings und Hamanns Gedanken. So ließen sich Fritz v. Stolberg, Matthias Claudius und viele andere nennen.[4]

Wie überall, so blieb Hamann auch in der Betrachtung Luthers dabei stehen, durch einzelne Geistesblitze das Bild zu erhellen. Seinem größten Freund und Schüler, Gottfried Herder, war es vorbehalten, an den vorübersausenden Blitzen ein dauernderes Licht zu entzünden. Seine zahlreichen Werke sind voll von Erinnerungen an Luther. Er würdigt ihn schon in den Bückeburger Jahren (1771—76) bald als Charakter, bald als deutschen Mann, bald als Schriftsteller, bald als Bibelübersetzer oder Dichter, bald als Kirchengründer. Selbstverständlich betont er, wie jene großen Zeitgenossen, die Bedeutung von Luthers Sprache und Poesie.[5] Ebenso aber liebt er

---

[1]) Ebenda I, 515, VII, 126.

[2]) Ebenda II, 459, VII, 126.

[3]) Vgl. Reichel, A. G. Spangenberg, Tübingen 1905, S. 230 f. Die Beschreibung in den Physiognomischen Fragmenten (III, 276) stammt wahrscheinlich von Herder (s. unten S. 78) und kann daher für Lavater höchstens indirekt als Beleg gelten.

[4]) Vgl. die kurzen Zitate bei Eckart, S. 56 f., 59 f.

[5]) Z. B. Ausgabe seiner Werke von Suphan, B. V, 199 ff.

ihn als Helden der Religion. Ohne in seiner Frömmigkeit überall mit Luther verwandt zu sein, fühlt er sich doch meisterhaft in seine Art hinein. Denn gerade in diesen Jahren zeigt er den sichersten Instinkt für alles Große. Ausdrücklich weist er die frühere Art der Betrachtung zurück. Ungenügend scheint ihm die ererbte allgemeine Verherrlichung, ungenügend der Hinweis auf die Wahrheiten, die er gepredigt hat, mögen sie mehr orthodox oder mehr nach Art der Aufklärung gefaßt werden, ungenügend das Haften an seinen äußeren Taten, vor allem an der durch ihn begonnenen Befreiung des Geistes. Ja, seine einzelnen Meinungen scheinen ihm verhältnismäßig belanglos; denn — so heißt es bei dem bekannten Verwerfungsurteil über den Jakobusbrief — „die Sphäre des Geistes Gottes ist größer als der Gesichtskreis Luthers.“[1] Wenn wir an Luther geistig wachsen wollen, so ist es zunächst nötig, daß wir seine Lage in der Geschichte verstehen, seine Worte und Taten aus ihren geschichtlichen Bedingungen heraus erklären und so ihre wahre Bedeutung ermessen.[2] Wir müssen nachempfinden lernen, wie er in den Ereignissen der großen Welt- und der eigenen kleinen Lebensgeschichte, vor allem aber in der Bibel das lebendige Wort Gottes fühlt,[3] und wie er im Unterschied von der Orthodoxie und vom Pietismus, besonders von Zinzendorf, „gesund, ganz stark, frei und froh empfindend“ vor uns tritt.[4] Die Aufklärung hat nichts von seinem Geiste.[5] Nur der wird ihn recht kennen, der sich die Mühe nimmt, ihn von innen heraus, in den Tiefen der Seele zu belauschen. „Luther kämpfte lange mit sich, ehe er mit der Welt anfing zu kämpfen, und blieb immer, trotz eiserner Härte und Stärke, der weichste und redlichste Mann, der mit sich selbst mehr rang, als manche von ihm glauben.“[6] Auch

---

[1]) Ebenda B. VII, S. 500.

[2]) Vgl. z. B. ebenda B. VII, S. 276 f., B. V, S. 403 ff.

[3]) Z. B. ebenda B. VII, S. 257, 272.

[4]) Ebenda B. VII, S. 258. Vgl. dazu das Gedicht B. XXIX, S. 53. An beiden Stellen vergleicht er Zinzendorf mit dem schmarotzenden Efeu, der sich um die deutsche Eiche, Luther, schlingen will.

[5]) Werke B. VII, 276 ff.

[6]) Werke B. VIII, S. 230.

für die leidenschaftliche, oft maßlose Heftigkeit des Reformators findet er die rechte Beleuchtung. Nicht die Erkenntnis, sondern die innere Aneignung und die äußere Durchsetzung der Wahrheit ist das Wichtige in der Geschichte — sie aber ist unmöglich ohne Leidenschaft und Bewegung. „Was Luther sagte" — ruft Herder mit einiger Übertreibung in dem genialen geschichtsphilosophischen Aufsatz von 1774 — „hatte man lange gewußt; aber nun sagte es Luther." Schon vorher war es Lichtstrahl gewesen, nun wurde es „Sturm und Flamme". Eben, daß er die Leidenschaften besaß, die zwar nicht die Sache, die Wissenschaft selbst, aber ihre, vorher jahrhundertelang mit allen Mitteln vergeblich versuchte Einführung in die Geschichte forderte, „eben das ist Kreditiv seines Berufs."[1]

Nimmt man alle die zahlreichen Stellen, an denen der junge Herder über Luther spricht, zusammen, so ergibt sich das Urteil: noch nie war jemand so fähig gewesen, Luthers Art und Bedeutung zu erkennen, wie dieser erste und größte Meister der historischen Einfühlung. Die Gedanken sind oft ähnlich wie bei Lessing, aber sie treffen den innersten Kern von Luthers Persönlichkeit noch besser als dieser. Ohne seine Begriffe und Lehren sei es zu loben, sei es zu tadeln,[2] weiß er ihnen überall das Innerste abzugewinnen. Liebe und Selbständigkeit vertragen sich so gut, daß er nicht nur wie Ha-

[1]) Werke B. V, S. 532 f. — In Herders Werken steht auch eine physiognomische Beschreibung des Kranachschen Lutherbildes (IX, S. 472f.). Doch ist ihre Abfassung von Herder nicht völlig sicher (vgl. B. IX, S. XIV), und sachlich würde sie nicht weiter führen.

[2]) In dem Aufsatz Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (Band VIII, S. 202—308) könnte es freilich scheinen, als ob er seinen Determinismus, der bereits damals zu Spinoza neigte, in Luthers Schrift De servo arbitrio finden wollte. Genau betrachtet, unterscheidet er aber auch hier zwischen den Worten, denen „man elend widerstreitet oder nachplärret", und ihrem tiefsten Sinn. Er glaubt, daß er selbst in diesem Punkte „wie Luther fühlet und hinaufringet", auch wenn er seine Formeln nicht teilt. Und mit dieser Beschränkung hat er wenigstens gegenüber der Aufklärung recht. Die Stelle dürfte ähnlich zu verstehen sein wie die Bemerkung in dem Gespräch, das Lessing einige Jahre nachher mit Jacobi hatte (s. o. S. 74), und die Herder später ausdrücklich billigte (Band XVI, S. 495).

mann plant, sondern auch versucht, wenigstens einzelne biblische Bücher, z. B. viele Psalmen, das Hohelied, die Offenbarung des Johannes, die Briefe des Jakobus und Judas neu zu übersetzen. Und niemand kann zweifeln, daß er dabei seinem Vorbild Luther weit näher kommt als die früheren Neu-Übersetzer, die wir genannt haben.

Wenn nun schon der junge Führer von Sturm und Drang eine solche Höhe erklommen hatte, was wird uns dann erst der gereifte Mann zu sagen haben? Allein wir täuschen uns in solcher Erwartung bei der Auffassung Luthers ebensosehr wie bei den meisten andern Punkten. Herder hat nicht die ganze Fülle und Tiefe seiner genialen Jugenderkenntnis in Formen zu prägen vermocht. Im Gegenteil: was er später über Luther schreibt, fällt merklich neben dem Früheren ab; es steigt um mehrere Stufen herunter in der Richtung auf das Niveau der Aufklärung zu. Mit dem Plan, irgendwie ein Leben Luthers zu verfassen, war er 1776 nach Weimar gekommen; aber schon 1780 mußte sein Hausgenosse Georg Müller in sein Tagebuch eintragen: „Herder wird Luthers Leben schwerlich schreiben, wenigstens solange er in Weimar ist.“[1] Das „kleine goldne ABC“ aus den „Sprüchen und Lehren Luthers“, das er wirklich anzulegen begann, um Luther als Prediger und Lehrer der deutschen Nation zur Gegenwart reden zu lassen, ist nicht zur Ausführung gelangt.[2] Der Verfall des ganzen Kirchensystems, den er in Weimar aus der nächsten Nähe beobachtete, die Herrschaft der Fürsten in der Kirche, die er haßte und doch ertragen mußte, der allmähliche Übergang von spezifisch religiöser zu allgemein kultureller Betätigung, der sich im Gegensatz dazu und vielleicht durch Goethes Einfluß herausbildete, und manches andere lenkten ihn ab. Zwei Epigramme, die er in diesen Jahren verfaßte, zeigen deutlich den Umschwung: sie weisen nur darauf hin, daß Luther sein großes Werk der Kirchenreinigung nicht durchführen konnte.[3] Darum läßt er den Reformator auch in den

[1]) Werke B. XVIII, S. 556.

[2]) Werke B. XVIII, S. 508 ff.

[3]) „Reformation“, „Auf Luthers Bild“, beide in den Werken B. XXIX, S. 646.

Humanitätsbriefen lediglich als Kämpfer für Kultur, Erziehung, deutsche Tugend und Ähnliches auftreten, d. h. inhaltlich nicht viel anders, als es die besseren Aufklärer taten, nur in einer schönern Form.[1] Auch sein theologisches Testament, die Abhandlung über Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche (1798), führt nicht erheblich darüber hinaus. Sie spricht nur ganz gelegentlich von Luther, rühmt ihn als Kämpfer wider äußere kirchliche Autorität, als Bahnbrecher in der Unterscheidung von Religion und Lehrmeinungen (aber hier zusammen mit Erasmus, Melanchthon und andern), als den, dessen „hellsehender Geist" bei der Abendmahlslehre dem Paulus am nächsten kam in der Erkenntnis der symbolischen Bedeutung nicht nur eines Wortes sondern der ganzen Handlung,[2] gründet sich aber nirgend auf die geniale Persönlichkeit Luthers selbst. So scheiden wir mit Bedauern von demjenigen unsrer großen Geisteshelden, der am ehesten vermocht hätte, unsre Sehnsucht nach einer einigermaßen kongenialen Darstellung Luthers zu befriedigen.

Die Erscheinung nun, die wir bei Herder beobachten, ist leider typisch für die Entwicklung unsres deutschen klassischen Idealismus. Nicht als ob die Verehrung Luthers untergegangen wäre; im Gegenteil, sie gilt als selbstverständlich.

---

[1]) In der Regel werden unter den Äußerungen Herders über Luther nur diese verhältnismäßig unbedeutendsten beachtet. Auch Eckart (S. 57 ff.) fügt nur zwei andere hinzu aus den Briefen über das Studium der Theologie und der Vorrede zum Weimarischen Gesangbuch von 1778, die Nachklänge der Bückeburger Schriften bilden und sich auf das sprachlich-poetische Gebiet beschränken (Band XXXI, 708 ff.). Zog er die Briefe über das theologische Studium einmal heran, so konnte er noch Band X S. 356 f. hinzufügen, wo Herder den Reformator einen „lebendigen Glaubensmann und echten Sohn des Paulus" nennt und seine Schriften über Glauben und Rechtfertigung empfiehlt, ferner Band XI, S. 15 f., 23 f., wo er wichtige Lutherworte über die Bibel und die Predigt abdruckt, und Band XI, S. 89, wo er die Notwendigkeit betont, Luthers Leben und Briefe zu studieren. Die Einseitigkeit des üblichen Verfahrens erklärt sich aus der bloßen Berücksichtigung der Weimarer Werke, die leider auch in der Theologie üblich ist. Vgl. meine Schriften: Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Tübingen 1905 Herders Philosophie, Leipzig 1906.

[2]) Werke, Band XX, S. 209 f., 214, 250 f.

Aber es herrscht auch andrerseits eine gewisse Fremdheit. Weder Goethe noch Schiller haben ein so persönliches Verhältnis zu Luther gehabt wie vor ihnen Lessing und Herder. Sie lebten in einer andern Welt, sie suchten mehr die Schätze der Antike als des Christentums in die Gegenwart hineinzutragen. Sie waren zwar tief religiös, aber doch von viel allgemeineren religiösen Problemen bewegt als Luther. Sie haben sich bei ihrem Schaffen nie gedrängt gefühlt, den Tiefen Luthers nachzuspüren und sie breiteren Kreisen zu erschließen. So müssen wir uns freuen, daß sie wenigstens gelegentlich ihrer Verehrung Ausdruck geben. Wir verzeichnen die wichtigsten Beweisstellen dafür, weil sie, wenn nicht für Theologie und Kirchengeschichte, so doch für die Stimmung weiterer Kreise wichtig sind.

Goethe nennt Luther in Briefen und Gesprächen mehrfach den „großen Mann". Er preist seinen Kampf wider Pfaffenwirtschaft und Hierarchie und ebenso gern seine Übersetzung der Bibel. Überhaupt erkennt er in seiner Handhabung der deutschen Sprache naturgemäß am leichtesten das Genie. Durch sie hat Luther das einheitliche deutsche Volk geschaffen. Seine deutsche Bibel hat der Nachwelt auch die Möglichkeit gegeben, das Christentum auf die ursprüngliche Lehre Christi zurückzuführen. Die meisten solchen Stellen sind freilich so sehr bloße Erzeugnisse des Augenblicks, daß es nicht lohnt, sie hier besonders zu zitieren.[1] Ausdrücklich genannt sei nur das Gespräch mit Eckermann vom 11. März 1832: „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unsrer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen

[1]) Viele gesammelt bei Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zur religiös-kirchlichen Frage ([3] 1904), in dem kirchengeschichtlichen letzten Abschnitt. Von den hier genannten Stellen fehlt darin nur die aus den Briefen an Knebel über den Charakter Luthers, sowie der volle Wortlaut des Gesprächs mit Eckermann am 11. März 1828.

und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.“ Gerade diese Stelle zeigt deutlich, daß Goethe wesentlich die Bedeutung Luthers für die Kultur im Auge hat. Daher schwebt er auch in der Gefahr, seine Anschauungen zu modernisieren. Das wird z. B. deutlich, wenn er am 14. November 1816 an Zelter schreibt: „So erblickt denn Luther in dem Alten und Neuen Testament das Symbol des großen, sich immer wiederholenden Weltwesens. Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt, hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben, und zwar durch den ausschließlichen Glauben an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias. Aus diesem wenigen überzeugt man sich, wie das Luthertum mit dem Papsttum nie vereinigt werden kann, der reinen Vernunft aber nicht widerstrebt, sobald diese sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten, welches ihr eigentlich nicht schwer fallen sollte ... Luthers Verfahren ist kein Geheimnis, und jetzt, da wir ihn feiern sollen, tun wir es nur im rechten Sinne, wenn wir sein Verdienst anerkennen, darstellen, was er seiner Zeit und den Nachkommen geleistet hat.“ Statt lange bei Luther selbst zu verweilen, eilt er zu dem an sich gewiß richtigen Satze, daß wir wie Luther verfahren und dadurch noch höhere Höhen ersteigen müssen als er. In diesem Sinn schreibt er im Jubeljahr der Reformation selbst am 1. Juni 1817 an Rochlitz: „Wir können unsern Luther nicht höher ehren, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft, und wäre es auch mit einiger Gefahr verknüpft, öffentlich aussprechen.“

Das alles klingt gut aufklärerisch. Tiefer dringt Goethe da, wo er sich der Persönlichkeit Luthers zuwendet. In einem Brief an Knebel vom 22. August 1817 heißt es: „Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache[1] nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das einzige, was der Menge wirklich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie

[1]) Nämlich an der Reformation, deren übliche Auffassung Goethe in demselben Brief als mythologisch bezeichnet.

er uns noch täglich zur Last fällt."[1] Hier durchbricht die Ehrfurcht vor dem Reformator mit Gewalt die Schranke der von Gottfried Arnold und der Aufklärung überkommenen Auffassung, daß die Kirchengeschichte nur ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt sei. Was er in dem Charakter Luthers verehrt, spricht er in dem Brief an Professor Danz vom 10. Juni 1826 klar aus: „Ja gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer mehr als eins erhalten werden, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen, eines Mannes, der in diesem Sinne so Großes wirkte und auch irrend noch immer ehrwürdig bleibt." Es ist also vor allem die innere Einheit und Ganzheit Luthers, die Echtheit all seiner Worte und Taten, die Goethe zur Bewunderung hinreißt. Mehr die in solcher innern Einheit liegende Kraft tritt hervor in dem Gespräch mit Eckermann am 11. März 1828. Da definiert er zunächst Genie als „produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und in der Natur sich zeigen können, und die eben deswegen Folge haben und von Dauer sind"; dann nennt er nach einigen künstlerischen Beispielen Luther und sagt: „Er war ein Genie sehr bedeutender Art! Er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, da er in fernen Jahrhunderten aufhören wird, produktiv zu sein, ist nicht abzusehen." Das sind Gedanken, mit denen Goethe an Herders beste Erkenntnisse hätte anknüpfen und diese weiterführen können. Aber er war so voll von anderen Aufgaben, daß es bei solchen rein persönlichen Zeugnissen blieb; darum hat er tatsächlich weder das Verständnis noch den Einfluß Luthers auf unser Volk beträchtlich gefördert.

Weit weniger ergiebig sind die Werke Schillers. Er hat zwar noch grundsätzlicher als Goethe in seinem Schaffen aus dem Born der Geschichte geschöpft; aber nachdem die erste Periode der stürmischen Jugendentwicklung vorübergebraust war, herrschten Philosophie und Antike so unumschränkt in seinem Geist, daß für ein tieferes Verständnis

[1]) Vgl. auch Biedermann, Gespräche mit Goethe, III. B., S. 282 f. Darnach hat er am 22. August 1817 dasselbe im Gespräch mit Riemer geäußert, nur daß der „Quark" da etwas höflicher „Handel" genannt wird.

Luthers kein Raum gewesen wäre, selbst wenn seine literarische Arbeit ihn irgendwie zu dem Reformator geführt hätte. Auch der deutliche innere Zusammenhang, der zwischen den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen und dem protestantischen Prinzip von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben besteht, hätte dem Dichter, wenn er sich dieses Zusammenhangs bewußt gewesen wäre, kaum für die Person Luthers zu begeistern vermocht. Darum ist es für unsern Zweck wohl ohne große Bedeutung, daß wir von Schiller viel weniger Briefe und Gespräche kennen als von Goethe; sie würden uns doch schwerlich mehr beweisen, als was wir auch aus seinen Werken erkennen. Er verehrt Luther lediglich als den großen Kämpfer wider Aberglauben und Gewissensknechtschaft, für deutsche Freiheit. Am deutlichsten in den Dichtungen spricht das halbfertige, verhältnismäßig unbekannte Säkulargedicht über deutsche Größe. Da besingt er gegenüber der äußeren Macht Englands und Frankreichs die gewaltigste geistige Tat Deutschlands, die Reformation:

Schwere Ketten drückten alle
Völker auf dem Erdenballe,
Als der Deutsche sie zerbrach,
Fehde bot dem Vatikane,
Krieg ankündigte dem Wahne,
Der die ganze Welt bestach.
Höhern Sieg hat der errungen,
Der der Wahrheit Blitz geschwungen,
Der die Geister selbst befreit,
Freiheit der Vernunft erfechten
Heißt für alle Völker rechten,
Gilt für alle ew'ge Zeit.[1]

Etwas klarer wird das Bild höchstens durch den Brief an Goethe vom 17. September 1800, also durch ein Erzeugnis der selben Zeit: „Ich habe dieser Tage Woltmanns Schrift über die Reformation, die bis an Luthers Tod fortgeführt ist, gelesen und bin durch jene theologische Revolution an die neueste philosophische erinnert worden. In beiden war etwas sehr bedeu-

[1]) Am besten abgedruckt in der Cottaschen Säkularausgabe von Schillers Werken (Ed. von der Hellen), II. Band, S. 384 ff.

tend Reales, dort der Abfall von Kirchensatzungen und die Rückkehr zu den Quellen, Bibel und Vernunft, hier der Abfall vom Dogmatismus und der Empirie. Aber bei beiden Revolutionen sieht man die alte Unart der menschlichen Natur, sich gleich wieder zu setzen, zu befangen und dogmatisch zu werden.“ Beide Stellen sind bezeichnend: sie offenbaren einerseits die Anerkennung, die Schiller für Luthers Taten hatte, anderseits die Orientierung seiner Anerkennung an der Gegenwart, dort an der errungenen Freiheit der Vernunft, hier an dem Schicksal der Kantischen Philosophie. Der Brief läßt zugleich durchblicken, daß der Dichter sich am Dogmatismus Luthers stößt.

Die Ausbeute, die wir auf dem Gipfel des deutschen Parnasses finden, ist also nicht groß. Aber sie genügt zu der Erkenntnis, daß weder Goethe noch Schiller sich in der Liebe zu Luther vom deutschen Protestantismus getrennt gefühlt haben. Unzweifelhaft ist auch eine mittelbare Bedeutung der beiden großen Dichter für unser Problem. Sie vertieften und vertiefen noch heute im allgemeinen das Verständnis der Nation für die Helden des Geistes; solche Vertiefung aber mußte allmählich — Goethe selbst zeigt schon die Richtigkeit dieses Schlusses — auch der Gestalt Luthers zu gute kommen.

* * *

Freilich ging die Entwicklung auch hier, wie so oft in der deutschen Kultur, zunächst einen seltsamen Weg.

Es trat die erste Generation auf den Plan, die ihren Geist an den Errungenschaften der großen Dichter genährt hatte. Ihre Führer, die sogenannten Romantiker, besaßen ein unvergleichliches Gefühl für alle wahre Poesie und erschlossen ihrem Volke den poetischen Gehalt nicht nur der eigenen vergangenen und gegenwärtigen, sondern auch der fremden Literatur. So strömte durch sie eine Fülle von neuen Schätzen in die deutsche Entwicklung hinein. Aus ihnen wollte man nun vor allem unter Berufung auf Goethe die Bausteine nehmen für eine neue Welt- und Lebensbetrachtung, die orthodoxe Starrheit und aufklärerische Flachheit gleichmäßig überwinden sollte. Aber im Hochgefühl des dichteri-

schen Überschwangs verkannte man die Tatsache, daß Goethe nur deshalb neue Welten schaffen konnte, weil sich in ihm die Poesie mit sittlich-religiösen Kräften verband, und weil er überall auf dem festen Boden der Wirklichkeit stand. Die poetische Form und Stimmung allein sollte jetzt zeugen und tragen; das aber hieß Unmögliches verlangen. Man kam zu nichts als zu geistreichem Spiel, zu sinniger Umleuchtung von Wirklichkeit und Wissenschaft mit poetischen Farben und faszinierendem Glanz, zu einer Spiegelung des eigenen Seelenlebens mit all seiner farbenreichen Innigkeit, aber auch seinem Mangel an schöpferischer Kraft.

Eine solche Geistesrichtung konnte das Mittelalter zu neuem Leben erwecken, aber einen Luther nicht ohne weiteres aus sich heraus verstehen. Ihre Frömmigkeit war von ästhetisch-mystischer Art. Die undeutsche Künstelei der poetischen Form, die Überstiegenheit der Empfindung, der Mangel an nüchternem Wirklichkeitssinn, die Unkenntnis der schwersten Lebensprobleme und der sittlichen Art des Protestantismus — alle diese Züge mußten ihre Vertreter, sofern sie konsequent blieben, direkt von dem Reformator entfernen. Wir beobachten das am besten an drei von ihren Führern: an Schleiermacher, Novalis-Hardenberg und Zacharias Werner.

Von Schleiermacher, dem Theologen der Romantik, möchten wir am ehesten einen Rückgang auf Luther erwarten.[1] Aber weder seine Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1798) noch die Monologen (1799) beschäftigen sich mit ihm. Natürlich befaßt Schleiermacher ihn unter den „Heroen der Religion", die in den Reden mehrmals gepriesen werden. Aber wir kommen von da aus höchstens zu den allgemeinen Sätzen, daß auch Luther eine ursprüngliche Anschauung des Universums gehabt, daß er die Religion nicht mit Metaphysik oder Sittlichkeit vermengt, daß er kein ausgeprägtes Lehrsystem besessen hat. Aus der Sprache der Romantik in die gewöhnliche übersetzt, sind diese Sätze

[1]) Die Abgrenzung zwischen der romantischen und der Reifeperiode Schleiermachers ist noch durchaus strittig. Gerade in der Stellung zur Geschichte ist die Wandlung meines Erachtens nicht groß. Vgl. über ihn weiter S. 97 ff.

gewiß von Wert auch für das Verständnis Luthers. Aber sie konnten nicht wirken, weil sie zu allgemein ausgesprochen wurden. Es war zunächst viel wichtiger, daß Schleiermacher kein besonderes Wort für Luther fand; er half dazu, die Entwicklung des Protestantismus vorläufig an Luther vorüberzuführen, und trat damit hinter seinen theologischen Vorgänger Herder um einen guten Schritt zurück. Die Ursache ist keineswegs nur seine Abstammung aus der reformierten Kirche und seine herrnhutische Erziehung, sondern vor allem der Einfluß der Romantik und die teils in, teils neben der Romantik übermächtig hereinbrechende philosophische Spekulation. Die konkreten Tatsachen der Geschichte, Persönlichkeit wie Ereignisse, verloren sich allzu rasch im Strome der geschichtsphilosophischen Betrachtung.

Nächst Schleiermacher hegte den tiefsten religiösen Sinn unter den Romantikern der schwärmerisch-geniale Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Er hat sich tatsächlich viel mit Luther beschäftigt. Aus seinen Fragmenten erfahren wir, daß er Luthers Schriften las. Das Buch De servo arbitrio, seine „Idee der Versöhnung und des Verdienstes Christi“ tauchen gelegentlich auf; der Protestantismus wird für demokratisch und für den religiösen Naturstand erklärt.[1] Aber das alles sind nur kurze Notizen, mehr Themata als Ausführungen. Höchstens zeigt die Bemerkung, daß der protestantische Gottesdienst eine Apotheose der Bibel bedeute, von vornherein die Gefahr.[2] Und wirklich beweist er, der weniger tief als der Theologe Schleiermacher in der protestantischen Überlieferung wurzelt, mit arger Deutlichkeit, wohin die romantische Frömmigkeit führt. Novalis verfaßt 1799 unter dem Einfluß von Schleiermachers Reden, die er freilich nicht ganz verstand, das berühmte Fragment: „Die Christenheit oder Europa“.

Er sieht hier zwar eine gewisse Berechtigung der Reformation in der vorhergehenden traurigen Verkommenheit des Katholizismus und in der daraus sich ergebenden Notwendig-

---

[1]) Novalis' Schriften, herausgegeben von Minor. Jena 1907, B. II, S. 144, B. III, S. 111, 228, 283 f., 292, 296.

[2]) Ebenda B. III, S. 286.

keit einer neuen Prüfung des religiösen Zustands. Aber für Luther findet er dabei keinen besseren Ausdruck als „ein feuerfangender Kopf“.[1] Ja, er behauptet: „Luther behandelte das Christentum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen andern Buchstaben und eine andre Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt — die Philologie — deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird. Er wurde selbst aus dunkelm Gefühl dieses Fehlgriffs bei einem großen Teil der Protestanten zum Rang eines Evangelisten erhoben und seine Übersetzung kanonisiert.“[2] Nur in den Anfängen Luthers erkennt er „ein vorübergehendes Feuer des Himmels“, dann aber erfolgt „die Vertrocknung des heiligen Sinns“, das Weltliche gewinnt die Oberhand.[3] Novalis hat offenbar keine Freude an Luthertum und Protestantismus; ein neues Christentum, das über dem Protestantismus wie über dem Katholizismus, aber näher diesem steht und die zerrissene Einheit der Kirche wiederherstellt, ist das Ziel seiner Sehnsucht. Ein Vergleich dieses Aufsatzes mit dem, was wir sonst über den Verfasser wissen, stimmt allerdings vorsichtig: wir dürfen den Aufsatz nicht ohne weiteres als treuen Spiegel seiner Ansicht benutzen, sondern nur als einseitige Zuspitzung, als eine Art Experiment. Aber auch eine solche Zuspitzung wäre unmöglich, wenn Hardenberg wirklich einen Hauch vom Geiste Luthers verspürt hätte.

Am besten endlich kennzeichnet vielleicht Zacharias Werner die Lage, und zwar deshalb, weil er dem Reformator eingehende Studien, ja ein gut Teil seiner dramatischen Tätigkeit gewidmet hat. Obwohl von Haus aus Protestant, verband er früh mit einem leichtfertigen Leben eine starke Neigung zum Katholizismus, den er freilich dabei ästhetisch idealisierte. Trotzdem wahrte er sich zunächst eine hohe Verehrung für Luther und dichtete 1805 das Schauspiel: „Martin Luther, oder

---

[1]) Ebenda B. II, S. 27.
[2]) Ebenda B. II, S. 28 f.
[3]) Ebenda B. II, S. 29.

Die Weihe der Kraft". Das Stück ist wohl die mächtigste dramatische Behandlung Luthers, die wir haben, aber es ist zugleich echt romantisch; es enthält daher nur eine Karikatur des in Wirklichkeit höchst unromantischen Luther. Daß Werner die äußere Geschichte aufs stärkste verändert — weit mehr als etwa Schiller im Wallenstein —, wollen wir ihm nicht als Fehler rechnen. Wenn er eine für den Bühneneindruck berechnete Stilisierung Luthers und der Reformationsgeschichte böte, so könnte es sogar einen Vorzug bedeuten. Schlimmer aber ist, daß um den rein religiösen und dabei so völlig nüchternen Reformator romantische Ranken geschlungen werden, die zu ihm passen wie Palmen zu einem Eichenhain. Und noch schlimmer ist es, daß auch die Persönlichkeit Luthers selbst ins Romantisch-Ästhetische umgebogen wird. Schon der Prolog stimmt den Leser bedenklich:

So hat, die Kraft Lutheri zu behüten,
Der Herr durch Dornen ihn und Lust geführet,
Durch Trübsal und der Feinde wildes Wüten,
Bis, von des Glaubens starker Hand berühret,
Er Gott geschaut im Flammenbusch der Liebe
Und in der Kunst des Herren Wehn gespüret.[1]

Von den drei Hauptmomenten, die seiner genialen Kraft die höhere Weihe geben sollen, wird nun der Glaube so geschildert, daß er den eigentümlichen Lutherschen Zug verliert; die Liebe wird ins Erotische verzerrt, die Kunst erhält eine so starke und so mystische Rolle, wie Luther sie ihr niemals zugestanden, geschweige in seinem eignen religiösen Leben geduldet hätte. Mystische, symbolische Gestalten fesseln das Hauptinteresse des Dichters. Durch die Liebe der Katharina von Bora läßt er den Reformator erst zu seiner ganzen Größe emporwachsen. Die Darstellungen, die Luther von seinem Glauben gibt, bleiben inhaltlose Deklamationen; wo ein klarer Gedanke hervortritt, da ist er gut aufklärerisch und kantisch statt lutherisch:

---

[1]) Ausgabe von Julian Schmidt (Bibliothek der Deutschen Nationalliteratur, Brockhaus 1876), S. 3.

Dein Himmel ist schon hier auf dieser Erden,
Wenn rein dein Wille und dein Auge licht (S. 14) ...
Der wahre Papst, das ist der reine Wille,
Und der sitzt nicht in Rom, der wohnt in uns (S. 60).

Diesen reinen Willen aber sieht er schließlich am reinsten in der Liebe Katharinas zu ihm selbst! (S. 183). Ein solcher Luther konnte nicht einmal in Werners Geist selbst eine Macht bedeuten. Er hat ihn nicht davon zurückgehalten, vollends katholisch zu werden (1811). Das natürliche Ende war, daß er in einem neuen Drama „Die Weihe der Unkraft" seine früheren Verherrlichungen Luthers widerrief.

Die konsequente Romantik führte demnach entweder an Luther vorüber, oder sie entstellte sein Bild so, daß es noch weit mehr als in der Orthodoxie, im Pietismus, in der Aufklärung von seinem besten Gehalte verlor. Ganz ergebnislos sollte die gewaltige Geistesarbeit der Romantik darum doch nicht für das Lutherbild sein; denn indem sie manche Periode der Geschichte neu belebte und den historischen Sinn der Gebildeten anregen half, indem sie ferner die Ehrfurcht vor dem Übersinnlichen, vor der Persönlichkeit und den Geheimnissen der Seele pflegte, bereitete sie, vor allem an den jungen Herder anknüpfend, den Boden für eine bessere Durchbildung der gesamten Geschichtswissenschaft: sie weckte Interessen, die allmählich auch dem Verständnis und der Einwirkung Luthers zu gute kommen mußten. An einem Punkte hat sie überdies direkt die Erkenntnis von Luthers Größe weitergebildet: in der Bewunderung für seine Gewalt der Sprache, für seine Bibelübersetzung und seine Lieder. Und eben weil sie hier einem Herder treublieb, konnte sie jederzeit auch von einer andern Seite her eine neue Begeisterung für den Reformator gewinnen: als Männer des geschichtlichen Sinnes hielten die meisten der deutschen Romantiker trotz der vielen undeutschen Züge ihrer Geistesrichtung doch ihr Deutschtum hoch. Hatte man nun schon seit Klopstock begonnen, Luther als deutschen Helden zu preisen[1], und hatte Schiller in dem genannten Gedichte die-

[1]) Vgl. z. B. die sowohl in ihrer Begeisterung wie in ihrem Mangel an allen konkreten Zügen für die Klopstockianer so bezeichnende Ode

selbe Bahn beschritten, so konnten auch die Romantiker sich diesem Zuge der Zeit nicht entziehen. Vollends als die politische Not der napoleonischen Zeit hinzutrat, erwachte in ihrem jüngeren Geschlechte eine herzliche Freude an dem deutschen Manne Luther, obwohl man nicht aufhörte, die Zerreißung der Kirche durch die Reformation zu beklagen.

In eben den Jahren, in denen die ursprüngliche, die Frühromantik an der Unmöglichkeit der eignen Ziele scheiterte, erstieg die geistige Entwicklung Deutschlands eine neue Stufe. Die verschiedenen Formen erst des Pietismus, dann vor allem der Aufklärung, hatten die deutsche Kultur in einen fruchtbaren Ackerboden verwandelt; aus dem Idealismus der führenden Geister, aus den großen Dichtungen eines Goethe und Schiller, aus der Philosophie eines Kant und Fichte, aus den Schriften der Romantiker fielen Samenkörner hierhin und dorthin. Unter den vernichtenden Schlägen Napoleons und dem Joche der Fremdherrschaft schmolz auch die satte und philiströse Schlafrockruhe des deutschen Bürgers dahin; es bildete sich in breiten Kreisen die Stimmung, in der die reiche Geistessaat des vergangenen Jahrhunderts aufsprossen und Frucht tragen konnte. Gerade auch das, was von dem Geiste Luthers längst schon im deutschen Volke lebte, und was davon neuerdings durch die wohltätige Popularisierungsarbeit der Aufklärung ins Volk gedrungen war, wirkte mit zu der ungeahnten Erhebung. Und anderseits kam die Erhebung selbst dem Verständnis Luthers zu gute, sofern sie den Sinn für alles Echte, Große und Kraftvolle und für die Taten Gottes in der Geschichte verstärkte. Das Beste, das die Strömungen des geistigen Lebens von verschiedenen Seiten her für die Vertiefung des Lutherbildes geleistet hatten, beginnt zu einem Ganzen zu verschmelzen. Fast unvermittelt tritt uns plötzlich bei den führenden Männern ein Lutherbild entgegen, wie wir es vorher nur bei Herder, und bei ihm mehr in Andeutungen als in wirklicher Ausführung gefunden haben.

Als z. B. der Philosoph J. G. Fichte 1808 in den „Reden

Cramers: „Luther", Frankfurt und Leipzig 1771 und dazu die Besprechung Herders, Werke Band V, S. 403 ff.

an die deutsche Nation“ an der Wiedergeburt des Vaterlandes arbeitete, da hielt er den Gebildeten seiner Zeit auch Luther als einen Spiegel vor Augen: „An altertümlicher und feiner Bildung, an Gelehrsamkeit, an andern Vorzügen übertrafen ihn nicht nur Ausländer, sondern sogar viele in seiner Nation. Aber ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben und setzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde. Daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. Dies ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt.“[1]

Noch stärker aber predigte Ernst Moritz Arndt.[2] Schon im „Geist der Zeit“ (I. Teil 1806, II. Teil 1809) stellte er gegenüber der Romantik grundsätzlich konkrete Persönlichkeiten auf den Leuchter, unter ihnen die Griechen, Hans Sachs, Martin Luther, „und was es sonst Altklingendes und Einfältigtüchtiges gibt“. Am höchsten schlägt sein Herz beim Blick auf Luther, und er versteht ihn, vor allem auch in dem Hauptpunkte seiner Frömmigkeit, daß alles erlösende Tun von Gott ausgehen muß und nicht vom Menschen. Eine Wiedergeburt der deutschen Nation durch Luther schwebt ihm vor, obwohl er auch die Bedingtheit Luthers durch seine Zeit und durch die Art seines Volks erkennt. Genauer noch schildert er den Reformator als den Mann Gottes und den deutschen Mann zugleich, in den „Ansichten und Aussichten der deutschen Geschichte“ (1814). Er hat „einen zermalmenden und zerstörenden Feuergeist“ in seinem Leben und seinen Schriften gefunden, aber auch gesehen wie er „kindlich, lieblich, weich

[1]) Sechste Rede, S. 178 ff. Vgl. Eckart, S. 83 f.

[2]) Die folgenden Stellen sind geschöpft teils aus Eckart, S. 70—80, teils aus Müsebeck, E. M. Arndt und das kirchlich-religiöse Leben seiner Zeit. Tübingen 1905.

und demütig sein konnte, ja wie Kraft, Glauben und Demut der blanke Harnisch und die volle Rüstung seines Lebens war.... Er war ein Begeisterter, er glaubte Gott und seine Winke und Regungen unmittelbar in sich, er kämpfte mit dem Teufel und dem ganzen höllischen Heere als mit gegenwärtigen Streitern.“ Einige Jahre später heißt es in der Schrift „Vom Worte und vom Kirchenliede“ (1819): „Lieblich steht Melanchthons milde Tugend, heiter Erasmus' weite Gelehrsamkeit, mächtig Huttens leichter Witz neben ihm. Und doch wie verschwinden diese Mächtigen vor ihm! Weil sie die unmittelbare Kraft und das unmittelbare Wort nicht hatten, weil der Gott in ihnen nicht so gewaltig war, dem alles Volk sich neigen sollte, darum ward Luther der Atlas seiner Zeit, worauf die Last aller ihrer Gebrechen geworfen ward, worauf auch ihr hellster Sonnenschimmer ruht.“

Freilich die Überzeugung, in Luther einen Helfer wider die Gebrechen der Zeit und einen Führer in die bessern Gefilde der Zukunft zu haben, gibt auch diesen Männern zuweilen moderne statt historische Farben für ihre Bilder. Wahrheit und Irrtum mischt sich z. B. seltsam in Arndts „Ansichten und Aussichten der teutschen Geschichte“ (1814). „Was Luther lehrte und wollte, ist bis diesen Tag von wenigen verstanden; seine Zeitgenossen verstanden ihn nicht, er selbst verstand sich nicht: denn er stand mitten im reißenden Strome einer Zeit, und war der Begeisterte. Jenes feurige, leiblose und gestaltlose Christentum, das nichts sein sollte als Feuer und Geist, jenen von Christus verheißenen, alles durchdringenden und entflammenden Geist, jene Gewalt der Sünde und jene höhere Gewalt der Erlösung, jene Freude auf Erden und jenes Leben im Himmel, dieses tiefst im Menschen und in Gott zugleich Ruhende, was nur die Vernunft versteht und was selbst nichts als die höchste, heiterste und seligste Vernunft ist — dies sah und ahnte Luther, diese Begeisterung entflammte ihn, er glaubte, sein Zeitalter könne so viel Seele ertragen. Aber das Zeitalter war noch nicht reif für diese Vernunft, es ward wieder zu dem nüchternen Verstande verstoßen.“ Dann folgt eine scharfe Polemik gegen den Intellektualismus der Orthodoxie wie der Aufklärung, der sich allmählich selbst in seiner

Torheit erweist. „Ist dies vollbracht, dann tritt der alte Luther wieder ein, dann beginnt wahrhaft die Reformation, dann versteint sich das Wort und die Formel nicht mehr, sondern das Wort ist Gedanke, und die Formel ist Leben, und der Mensch wandelt in göttlicher Freiheit auf Erden. — Doch Friede sei mit deiner Asche, großer deutscher Mann! und deine Mängel bedecke die Erde und deine Fehler die christliche Liebe! Uns aber erwecke Gott in diesen Zeiten, welche die letzten Jahre der Faulheit und Starrsucht sein müßten, einen mutigen, gläubigen und frommen Mann, deutsch gesinnt wie du, und durch Gott und das Volk alles hindurchführend! So lebe dein Gedächtnis wieder auf!“ So kraftvoll diese Worte sind und so nahe sie immerhin dem wirklichen Luther kommen, sie stehen methodisch auf demselben Boden wie das Verfahren der früheren Geistesrichtungen: sie nehmen Luthers Gestalt in Dienst für Ziele, die er doch nur teilweise als die seinigen erkannt hätte. Nur ein wenig energischer als früher blickt das Bewußtsein des Unterschieds der Zeiten hindurch.

Die durch Fichte und Arndt charakterisierte Strömung war außerordentlich stark. Genannt sei nur noch der Königsberger Borowski,[1] der gleichmäßig Luther und Kant verehrte. Auch die jüngeren Romantiker wurden dadurch beeinflußt; sie gewannen endgültig eine verständnisvollere Stellung zu Luther als ein Novalis und Werner. Der schönste Beweis dafür sind die „Kronenwächter“ Achims von Arnim, sein bestes, obgleich unvollendetes Werk (1817). Arnim war es auch, der im Jubiläumsjahr 1817 die Lutherpredigten des Mathesius von neuem herausgab. Sogar die katholischen Romantiker, ein Eichendorff und Görres, verhehlten bei aller Verurteilung der Reformation doch ihre Bewunderung des genialen Reformators nicht. Und der Konvertit Friedrich von Schlegel spricht in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Literatur (1812) immerhin verständnisvoller über Luther als einst Novalis oder Werner; er glaubt zwar zu sehen, wie in Luther „eine große, erhabene Natur durch eigene Schuld zu Grunde geht“, aber er schwingt sich zu dem Lobspruch auf: „Was Luthers Geistes-

[1]) Siehe oben S. 52.

kraft und Größe... betrifft, so scheint es mir in der Tat, daß noch keiner seiner modernen Anhänger und Bewunderer ihn von seiten der Kraft, die er wirklich hatte, nach Würden anerkannt und gepriesen habe.... Er war eigentlich der, auf den es ankam und auf dessen Seele es gelegt war, was aus dem Zeitalter werden sollte; er war der alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation."[1]

* * *

So stehen wir vor der Tatsache, daß in den beiden ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts die Begeisterung für Luther eine Einmütigkeit und Höhe erreichte, wie sie bis dahin höchstens die Reformationszeit selbst gekannt hatte. Nicht nur die Reste der Orthodoxie und des Pietismus, nicht nur die verschiedenen Arten des Rationalismus, die noch immer zumeist die Kirche beherrschten, sondern gerade auch die Führer einer neuen Zeit blickten empor zu ihm als ihrem Helden. Weil sie eine Fülle der verschiedensten Bildungselemente in sich vereinten, vor allem auch die des Pietismus, die sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts mit neuer Stärke erhoben, deshalb konnten sie in der Auffassung Luthers tiefer dringen als irgend eine vorhergehende Geistesströmung. Sie verstanden gleichzeitig die Art seiner Frömmigkeit, die Gewalt seines Glaubens und andrerseits seine Bedeutung für die deutsche Kultur in ihrer ganzen Breite. Damit war ein treffliches Programm für die Arbeit der Zukunft gegeben.

B. Die Ausführung des Programms.

In der Art etwa wie Arndt ihn dargestellt hat, schreitet Luther nun durch die Werke der Theologie, der Kultur-, Literatur- und Weltgeschichte. Lange Zeit ist kein bedeutender prinzipieller Fortschritt zu bemerken; nur im einzelnen wird vieles verbessert, neue Quellen werden in Menge erschlossen und längst erschlossene beträchtlich verbessert, die

[1]) Sämtliche Werke, II. Band, S. 244 ff. Vgl. Eckart, S. 68—70.

Methoden werden exakter, die verschiedenen Ereignisse empfangen eine genauere Fixierung. Die Ranken der Legende werden mit dem Messer wissenschaftlicher Kritik beschnitten. Vor allem tritt in der Erlanger Ausgabe seit 1826 und in der Weimarer seit 1883 für jeden Willigen die Möglichkeit ein, Luthers Geist aus trefflichen Quellen direkt zu sich reden zu lassen. Die zufällige Arbeit der Einzelnen wird organisiert, um Zeitschriften, Sammlungen, Archive, Persönlichkeiten gesammelt. Die Zahl der Ausgaben, Biographien, Aufsätze usw. wird Legion, und die Richtungen des allgemeinen Geisteslebens wie der Theologie sind sämtlich (obschon in verschiedenem Maße) daran beteiligt. Wir können die sachlichen Verbesserungen, die so dank der allgemeinen Emsigkeit und der Hilfe aller historischen Wissenschaften an dem Lutherbild allmählich vorgenommen worden sind, mit unserer Skizze nicht im einzelnen verfolgen. Uns beschäftigen in höherem Grade die grossen Züge des Bildes, ihre gegenseitige Abwägung und ihre Verwertung durch die wissenschaftliche und kirchliche Entwicklung. Diese Arbeit der Wertung und Wägung aber vollzieht sich wesentlich innerhalb der Theologie und zwar nicht in erster Linie kraft der Kirchengeschichte, sondern vielmehr kraft der in der jeweiligen Theologie herrschenden Gesamtstimmung. Erst am Schlusse des Abschnitts werden wir auf die verdienstvolle Arbeit manches Nichttheologen einen raschen Blick werfen.

Von der Theologie darf man nun leider nicht rühmen, daß sie sofort ihre Aufgabe in vollem Maße erkannt und ihre Kräfte durch den Rückgang auf Luther gestärkt hätte. Sie fühlte sich vorläufig mehr mit der Philosophie als mit der Geschichte verknüpft. Die historische Orientierung, nach der sie in der zweiten, nachwolffischen Periode der deutschen Aufklärung in Männern wie Semler gerungen, und die bei dem Herder der siebziger Jahre die Herrschaft besessen hatte, war schon in dem späteren Herder und noch mehr in der dritten Periode der Aufklärung, die an Kant anknüpfte, wieder verloren gegangen. Und als sich über dem herrschenden Gegensatz der rationalistischen und der supranaturalistischen Richtung eine neue Theologie erhob, da fand auch sie den Weg

zu Luther nicht. Sie sog ihre Kraft aus geistigen Strömungen, die höchstens mittelbar mit dem Reformator zusammenhingen, aus der Romantik und aus dem besser verstandenen Kant. Darum mußten wir sehen, daß der junge Schleiermacher des persönlichen Verhältnisses zu dem Reformator entbehrte. Erst langsam hat die Lage sich gebessert.

Als Theologe ist Schleiermacher über die Stellung seiner romantischen Schriften zu Luther nicht sehr hinausgekommen.[1] Weder die Freude, die er, ein Führer des deutschen Idealismus, an der Fülle der geschichtlichen Gestaltungen empfand, noch die Ehrfurcht vor der menschlichen Individualität, die dem Romantiker in ganz besonderem Maße eigen war, hat jemals seinen Blick energisch genug auf Luther gelenkt. Keiner der historischen Augenblicke, die er erlebte, auch nicht das Jubiläum von 1817, hat seiner Feder oder seinem Munde eine bemerkenswerte Äußerung über Luther entlockt. Am Reformationsfest 1817 hat er zwar gepredigt, aber dabei Luther nur eben als den „seligen Mann Gottes“ erwähnt; und auch die Predigten zur Feier der Ausgabe der Augsburger Konfession (1830) gehen nirgends weiter.[2] Und keine der vielen Stellen seiner Werke, die ihn zu einer tieferen Auseinandersetzung mit dem Reformator hätte nötigen können, weist beträchtliche Spuren einer solchen auf.[3]

Daß er mindestens viel in Luthers Schriften studiert hat, beweist schon die Glaubenslehre; aber gerade sie zeigt auch, daß er noch lieber als Luther die symbolischen Bücher zitiert, und, wenn er auf Luther zurückgeht, dann seine Schriften etwa in der Art der symbolischen Bücher, als Lehrschriften verwendet. Das ungünstige Vorurteil, das dadurch geweckt wird, erhält seine Bestätigung in den Vorlesungen über die Kirchengeschichte, die naturgemäß an der Reformation und ihrem wichtigsten Helden nicht vorübergehen können. Trotz

---

[1]) Vgl. oben S. 86 f.

[2]) Vergl. Werke, II. Abteilung, B. 2, S. 609 ff.; B. 4, S. 98 ff.

[3]) Daher konnte z. B. Mulert in seiner Studie „Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie“, Gießen 1907, unser Problem völlig übergehen.

aller Kürze ergibt die Erörterung darüber zwei Beobachtungen, die den geringen direkten Einfluß Luthers auf Schleiermacher zeigen. Bei der Darstellung Hussens kann er den Satz aufstellen: „Hussens und Luthers Reformation gingen von denselben Prinzipien aus.“[1] In der eigentlichen Reformationsgeschichte fehlt jeder Hinweis auf das seelische Ringen und das religiöse Bewußtsein Luthers. Über die Rechtfertigung weiß er nur zu sagen: „Luther hatte inzwischen mit päpstlichen Legaten conferiren und disputiren müssen, da hatten sich in ihm selbst neue Widerstandspunkte gebildet, und der Hauptpunkt ward nun bei ihm die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.“[2] Man wird nach diesen Proben behaupten dürfen: den religiösen Mittelpunkt von Luthers Persönlichkeit hat Schleiermacher nicht gefunden. Auch die eine theoretische Ursache dieser Erscheinung — andre lagen in seiner reformierten Abkunft, in seiner herrnhutischen Erziehung, in seiner weiblichen Anlage, in der romantischen Zeitstimmung — tritt in demselben Abschnitt zu Tage. Er warnt ausdrücklich davor, Persönlichkeiten wie Luther und Zwingli in ihrem Einfluß auf die Reformation zu überschätzen: „In ihnen concentriren sich nur die allgemeinen Kräfte als in hervorragenden Punkten . . . . Wenn wir diese Kräfte betrachten, so müssen wir auch wieder nicht bei den einzelnen Personen stehen bleiben und ihnen gar zu viel zuschreiben, so herrliche Erscheinungen auch unter ihnen sind. Es sind aber immer nur einzelne Erscheinungen, in denen sich ein gemeinsamer Geist und gewisse Grundsätze concentrirten.“[3] Man wird in diesem Prinzip, das Schleiermachers Geschichtsbetrachtung schon in den Reden beherrscht hatte, sicherlich eine gesunde und notwendige Reaktion gegen den Pragmatismus der Aufklärung erkennen dürfen, der alles aus bewußten Absichten und damit oft die größten Wirkungen aus den kleinlichsten Ursachen ableiten wollte. Daß aber die Reaktion gerade diese Form annimmt, hängt eben mit dem

---

[1]) Werke, I. Abteilung, 11. Band, S. 558.
[2]) Ebenda S. 578, vgl. auch S. 588.
[3]) Ebenda S. 576.

spekulativen Zuge des deutschen Idealismus zusammen. Man geht von der Naturwissenschaft aus, die seit dem 17. Jahrhundert eine staunenswerte Entwicklung genommen hatte, bildet sie zur Naturphilosophie um und überträgt die hier gewonnenen Gesetze kraft eines voreiligen Monismus auf das Gebiet der Geschichte, das noch nicht eigene Methoden und Gesetze aus sich heraus geboren hatte. Schon Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit hatten diesen Weg beschritten, Schleiermacher setzte ihn energisch fort. Die natürliche Folge war, daß die unpersönlichen historischen Kräfte, Ideen usw. das Interesse auf sich zogen und die großen Persönlichkeiten relativ gleichgültig wurden. Woher hätte unter diesen Umständen für Schleiermacher ein besonderer Antrieb erwachsen sollen, sich mit Luther zu beschäftigen?

Gelegentlich kam allerdings ein solcher Antrieb, aber freilich nicht aus Schleiermachers Eigenentwicklung heraus, sondern aus der kirchlichen Lage. Als Ammon für die Thesen des Claus Harms auftrat, da maß Schleiermacher 1818 diese Thesen an denen Luthers, die ohne Leidenschaft und Eitelkeit aus reinem Eifer und Gebet entsprungen waren.[1] Der Streit um die neue Agende bewog ihn, die Berufung Friedrich Wilhelms III. auf Luther zu widerlegen: er machte gegenüber dem Buchstaben Luthers dessen Geist mobil und trat für die Freiheit ein, die Luther in allen äußerlichen Ordnungen gewünscht habe[2] (1827). Endlich im Kampf um das Berliner Gesangbuch ließ er den Reformator selbst gegen diejenigen sprechen, die von dem Buchstaben seiner Lieder nicht lassen wollten: „Haben wir nicht den Ambrosius und andre aus dem Lateinischen ins Deutsche umgesetzt? . . . Was soll's denn für ein Unglück geben, wenn sie uns aus unserm Deutsch, dafern es nicht mehr gangbar wäre, in ihres umsetzen? Und wenn sie dies und jenes ändern und gar nicht säuberlich verfahren, den Luther sollen sie doch lange nicht heraustreiben"[3] (1830). All das sind gute Bemerkungen, und

[1]) Werke, I. Abteilung, Band 5, S. 336 f.
[2]) Ebenda S. 539 ff., besonders 552, 604, 625.
[3]) Ebenda S. 644.

sie ließen sich noch weiter häufen. Aber sie bestätigen nur die selbstverständliche Tatsache, daß Schleiermacher die Werke Luthers wohl kannte und daß er ihn als einen ebenso frommen wie freiheitlichen großen Mann verehrte. Sie führen, für sich allein betrachtet, über die Linie der Aufklärung nicht hinaus. Eine Anwendung der tiefen Einsichten, die Schleiermacher anderswo in den Reichtum der Geschichte und das Wesen der menschlichen Persönlichkeit bekundet, bilden sie nicht.

Schleiermacher hat die religiöse Entwicklung in entscheidenden Punkten von den toten Geleisen des Rationalismus und Supranaturalismus zurückgeführt auf die reformatorische Bahn: er hat einerseits die auf dem Glaubenserlebnis ruhende Selbständigkeit der Religion gegenüber Sittlichkeit und Welterkennen sicherzustellen und das Christentum als eine erlösende Tat Gottes an den Menschen zu erfassen gesucht, anderseits dem Frommen sowohl auf dem Gebiete der Sittlichkeit wie auf dem des denkenden Verstandes die Tore der Welt weit aufgetan. Aber er hat versäumt, für seine Frömmigkeit eine kirchenhistorische Begründung, einen mächtigen Quell der Kraft und ein sichres Mittel der weitern Prüfung an gut evangelischen Maßstäben zu erschließen, indem er auf die grundsätzliche, bewußte und eindrucksvolle Anknüpfung an Luther verzichtete. Zweifellos gehört diese Tatsache zu den Gründen, die das Eindringen von Schleiermachers Art des Christentums aus den Kreisen der Theologie und weniger Höchstgebildeter in das breitere Leben des Protestantismus verhindert haben.

Was Schleiermacher nicht leistete, wird man erst recht nicht von der vorzüglich an Hegel sich orientierenden spekulativen Theologie erwarten dürfen. Wer lediglich in noch so idealen Begriffen und in der denkenden Erfassung des Weltalls Gott zu erleben vermag, der kann wohl von Herzen fromm sein, aber von Luther ist er durch eine breite Kluft geschieden. Man bildete hier gerade diejenigen Züge der pantheisierenden Mystik fort, die Luther instinktiv beiseite gelassen hatte. Man wich dogmatisch noch weiter von der Linie Luthers ab als der Rationalismus. Trotzdem haben die Vertreter und Ausläufer dieser Theologie, vor allem Baur und

seine Tübinger Schüler dem Verständnis und dem Einfluß Luthers gedient. Mochten sie sich auch bei ihren Darstellungen der Reformation im wesentlichen wie der Rationalismus darauf beschränken, das Recht auf Prüfung der überkommenen religiösen Begriffe und auf eigne religiöse Überzeugung von Luther abzuleiten,[1] sie übernahmen doch zugleich die reichen historischen Errungenschaften der besseren Aufklärung, eines Herder und der Romantik.

Schon Marheineke hat eine ausführliche und gut an den Quellen orientierte „Geschichte der teutschen Reformation“ geschrieben (1817). Wichtiger aber ist Ferdinand Christian Baur, der seit 1826 in Tübingen wirkte. Wenn Schleiermachers Kirchengeschichte gegenüber der pragmatischen Art, alles Geschehen aus bewußten Absichten einzelner Persönlichkeiten abzuleiten, ihrerseits die Bedeutung Luthers, also das individuelle Moment möglichst weit herabgedrückt hatte, sagt Baur in der kurzen Einleitung zu seiner Darstellung der Reformation: „Nirgends sehen wir die beiden Momente, die überhaupt die Faktoren jeder bedeutungsvollen geschichtlichen Tat sind, das Allgemeine und das Individuelle, so eng ineinander eingreifen wie in der Reformation.“[2] In Luther erkennt er „den eigentlichen Quellpunkt des durch die Reformation neugeweckten religiösen Lebens“. Denn durch ihn gewann man „für alles, was man längst als den Gegenstand einer Reformation betrachtete, den rein religiösen Gesichtspunkt“. Aber auch das innere Werden Luthers selbst weiß er weit richtiger darzustellen, als es seine Theologie vermuten läßt: „Daß für ihn die Reformation zur eigensten Sache seines Herzens geworden war, daß er sie in ihrem reinsten religiösen Interesse auffaßte, getrennt von allen ihr fremdartigen blos äußerlichen

---

[1]) Baur (Geschichte der christlichen Kirche, IV. Band, nach des Verfassers Tode herausgegeben 1863, S. 171 ff.), nennt z. B. als Errungenschaft der Reformation lediglich das Prinzip der subjektiven Freiheit, der religiösen Autonomie, die freilich in den Kämpfen jener Zeit nur für die Stände, nicht auch für die Individuen erstritten wurde. Auch Seite 148 f. bietet trotz der warmen Liebe zu Luther, die dabei hervortritt, sachlich nicht mehr.

[2]) Geschichte der christlichen Kirche, IV. Band, S. 4.

Motiven, daß es ihm um nichts anderes zu thun war als um die Sache des Evangeliums und seiner seligmachenden Kraft, wie er sie an sich selbst in seinem innern Kampf um die Gewißheit der Sündenvergebung erfahren hatte, dieß ist es, was ihn zum Reformator machte.“[1] Wieviel Treffliches wird auf den wenigen Blättern der Einleitung über Luther gesagt! Und die weitere Ausführung ist der Einleitung würdig. Die Art z. B., wie er die seit etwa 1525 deutlich hervortretende Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen und dem späteren Luther zwar völlig anerkennt, aber auch aus seiner Zeit und seiner Individualität heraus zu würdigen sucht, bedeutet einen entschiedenen Fortschritt gegenüber der früheren Betrachtungsweise.[2]

Unter den wissenschaftlichen Überwindern des Rationalismus kommt neben Schleiermacher und der spekulativen Theologie noch Karl von Hase in Betracht. Auch er steht als Theologe dem Reformator nicht unmittelbar nahe. Nicht nur daß er sich selbst als einen Verwandten der alexandrinischen Theologie bezeichnet — er bezeugt es auch dadurch, daß er trotz seiner doppelseitigen dogmatischen und historischen Neigung nie einen Anlaß empfunden hat, sich monographisch mit Luther oder der Reformation zu beschäftigen. Wenn wir nun seine kurze „Kirchengeschichte“ oder die ausführliche „Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen“ befragen, so finden wir an beiden Orten eine geistvolle, bilderreiche Schilderung, aber nicht eben eine solche, die besonders geeignet wäre, die Kämpfe Luthers in der Tiefe nachempfinden zu lassen. Und doch gibt auch diese Schilderung ohne weiteres die Überzeugung, daß Hase geholfen hat, Luthers Bild in die Herzen seiner Hörer zu prägen. Denn es trägt etwas von der bewundernden Liebe in sich, die nicht anders kann als wieder Liebe entzünden. Und die Schönheit der Sprache ist noch heute von keinem Lutherbuche übertroffen worden. Als Beweis sei wenigstens der eine Satz zitiert, mit dem die Vorlesungen das Bild des Reformators beschließen: „Luther ist

[1]) Ebenda S. 5.
[2]) Ebenda S. 75—79.

wie ein Gebirge, dessen Haupt bald in Himmelsklarheit getaucht ist, bald mit Nebel und Sturmwolken umhüllt, ein Gebirge, von dessen schroffen, steilen Felswänden lebendige Quellen herabströmen.“ [1]

Während also Schleiermacher sachlich entscheidende Linien von Luther wieder aufnimmt und weiterführt, ohne eigentlich an ihn selbst anzuknüpfen, bleiben Baur und Hase zwar sachlich ferner von ihm, stellen aber sein Bild mächtig in die Zeit hinein. Das eigentümliche Ergebnis ihrer Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und den direkten Einwirkungen des deutschen Idealismus nun war der sogenannte Liberalismus, dessen verschiedene Schattierungen wir hier nicht im einzelnen besprechen können. Er barg eine Fülle von Wissen und Geist, aber er war noch behaftet mit allerlei rationalistischen Zügen. In der Auffassung Luthers zeigt beides sich deutlich. Man weiß ihn weit besser als einst der Rationalismus im Zusammenhang mit seiner Zeit historisch zu würdigen, man stellt sein Leben farbenprächtiger dar; man erkennt ganz anders die Bedeutung der positiven religiösen Züge, sogar der Rechtfertigung aus dem Glauben, für seine Frömmigkeit. Allein die Fäden, durch die man die eigne Geistesrichtung mit ihm verbunden sieht, haben noch immer die alte rationalistisch-dünne Art. Man führt auf Luther die Freiheit der Forschung und der eignen Überzeugung zurück; nur daß man nicht mehr ganz so naiv wie die Aufklärung den eignen Standpunkt in Luther hineindeutet, sondern die katholischen Reste in Luthers Christentum gegenüber dem eignen reineren Protestantismus betont. Auch Luther als vorbildlicher Hausvater, Ehegatte, Mensch usw. wird weiter gepredigt; lediglich bei seinen staatsbürgerlichen Tugenden hebt man jetzt eine andre Seite hervor: da der neue religiös-theologische Liberalismus sich meist mit einer politisch-fortschrittlichen Gesinnung verbindet, preist man nicht mehr so sehr die religiöse Verklärung der weltlichen Obrigkeit als etwa das großzügige Programm einer besseren Gesellschaftsordnung, das in den Schriften an den

[1]) Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, III. Teil, 1. Abteilung, S. 178.

christlichen Adel entwickelt wird, und den Patriotismus Luthers.

Das einseitigste Erzeugnis der spezifisch liberalen Lutherliteratur ist die Schrift des radikalen, aber für sein liberales Christentum aufrichtig begeisterten Heinrich Lang: Martin Luther, ein religiöses Charakterbild. Berlin 1870. Im allgemeinen gilt auch für dies Werk, was eben gesagt worden ist. Aber Lang geht in mancher Beziehung weiter. Er verbindet mit echter Freude an dem nationalen und religiösen Helden eine Schärfe der Kritik, wie sie bisher von protestantischer Seite noch kaum geübt worden war,[1] und zwar eine Kritik, die darin vorbildlich werden konnte, daß sie nicht schlechthin Luther an der Gegenwart maß, sondern im einzelnen die katholischen Schlagadern seines Christentums aufzuweisen und historisch-psychologisch abzuleiten suchte. Durchgrub man so den Boden der Geschichte, dann ließen sich vielleicht noch religiöse Schätze finden, die der Gegenwart eine breitere Anknüpfung an Luther gestatteten. Lang selbst hat sein Verfahren nur verwertet, um alle positiven Züge von Luthers Christentum für uns auszuschalten. In der religiösen Stimmung und den Grundbegriffen Luthers sieht er Katholizismus; seine Betonung der Bibel wie seine Erfahrung von der Rechtfertigung aus dem Glauben, alles fällt unter dasselbe Urteil: es ist wesentlich Schranke seiner Natur, sowie Nachwirkung der strengen Erziehung und der Klosterangst. Die Schwärmer, Karlstadt, ja die Bauern standen der Neuzeit näher als er. Diese waren die Propheten der neuen sozialen Entwicklung, jene vertraten bei aller Zucht- und Formlosigkeit doch das Prinzip der fortgehenden Offenbarung Gottes an den Menschen-

[1]) Das interessanteste Beispiel für die Art, wie verständnisvolle Bewunderung und die Verständnislosigkeit, die für rein religiöse Gesichtspunkte wenig übrig hat, sich bei Lang begegnen, ist die Beurteilung des Bornaer Briefs an den Kurfürsten: er „strotzt von fast übermenschlichem Selbst- und Gottesgefühl"; er spricht „in einer großartigen Weise die Stimmung eines genialen, von seiner weltgeschichtlichen Mission durchdrungenen Geistes aus, aber etwas mehr prosaische Nüchternheit und praktischer Takt wäre ohne Zweifel in diesem Augenblick für die Weltgeschichte von größerem Nutzen gewesen". S. 118 f.

geist, die freilich Lang ohne weiteres gleichsetzt mit der „auf dem Wege der Forschung fortschreitenden und neue Gedanken zu Tage fördernden Wahrheit“ (S. 152 f.). Lang ist sich bewußt, mit dieser Einsicht wider die üblichen protestantischen Darstellungen zu verstoßen; er verwirft diese als parteiisch und fordert vor allem „eine gerechte und billige Würdigung Karlstadts“ (S. 133). Natürlich steht auch Zwingli, obschon nicht an persönlicher Genialität, so doch an klarer Erkenntnis höher als Luther: er ist „rationell, ethisch, unionistisch“ gerichtet (S. 249). So bleibt denn bei Luther als protestantisch und modern nur sein Kampf wider die Priesterherrschaft für die Freiheit des religiösen Forschens und Lebens. Darin liegt gerade die Tragik seines Daseins, daß er den mittelalterlichen Katholizismus stürzen wollte und doch selbst so tief in ihm befangen war.

Allein es wäre falsch, die Stellung des modernen Liberalismus lediglich nach Lang zu beurteilen. Wieviel Liebe, Verehrung und Verständnis Luther unter seinen Anhängern besitzt, zeigt deutlich z. B. die treffliche zweibändige Biographie, die ihm Adolf Hausrath noch 1904 gewidmet hat.[1]

Während der Liberalismus zwar die Begeisterung für Luther weitertrug, aber auch in wachsender Erkenntnis des Abstands von ihm die Kritik verschärfte, erhob sich auf der anderen Seite die orthodoxe Auffassung Luthers zu neuer Kraft, und sie gewann mit der gesamten neuen Orthodoxie die Herrschaft in den meisten evangelischen Kirchen als solchen. Wir müssen hier die eigentümliche Entwicklung übergehen, die aus den Resten des Pietismus und der älteren Orthodoxie unter dem Einfluß der Romantik, Schleiermachers, der idealistischen Philosophie, der großen geschichtlichen Erlebnisse, vor allem des Widerwillens gegen die französische Revolution, des verstärkten historischen Sinnes und andrer Momente eine bewußte, absichtliche Gläubigkeit erzeugte. Das

[1]) Für die parteimäßige Rubrizierung sogar lebender Theologen bitte ich hier, wo sie zuerst hervortritt, ausdrücklich um Entschuldigung. Sie ist peinlich und durchaus ungeeignet, ein volles Bild zu geben. Aber sie dient doch einigermaßen dem Streben nach Kürze und Einordnung der Einzelnamen in die großen geistigen Zusammenhänge.

Beispiel des Claus Harms beweist, daß auch die von den Aufklärern geleistete Verbreitung Luthers den Prozeß beförderte. Es entstand gegenüber den Subjektivismen der geistigen und staatlichen Revolution in breiten Kreisen ein Hunger nach Objektivität, nach einer festen übersinnlichen Welt, nach formulierten Lehren, und zwar so mächtig, daß er, zumal nach der neuen Revolution von 1848 und der Ausartung des radikalen Hegeltums in den Materialismus, noch über die pietistisch gefärbte Gläubigkeit zur konfessionellen Orthodoxie hinüberführte. Dieser Hunger weckte den Luther des 17ten Jahrhunderts aus der vollen Vergessenheit zu neuem Leben; die großen Führer der Bewegung, ein Stahl, Philippi, Vilmar, Löhe, Kliefoth usw., sie alle predigten einen Luther, der in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche fast völlig aufgeht. Man fand bei den „Vätern" des 17. Jahrhunderts die bindende Erkenntnis über Gott und das Heil, und Luther wieder sah man ganz im Lichte dieser scharfsinnigen, aber scholastischen „Väter". Wo die Bewegung wesentlich pietistisch blieb, da kehrte auch die Enge wieder, die Luthers Fröhlichkeit von Herzen verabscheute.[1]

Tatsächlich aber zeigte sich auch hier, daß die Geschichte sich niemals in ihren Erscheinungen wiederholt. Der Gegensatz zum Rationalismus und Liberalismus beherrschte die Gedanken stärker als der zum Katholizismus, und so wurde Luther vor allem die Stütze des Supranaturalismus und der biblischen Autorität gegenüber allen kritischen Versuchen. Daß Luther selbst Kritik geübt hatte, überging man nicht nur schweigend, wie es in der Regel die alte Orthodoxie getan hatte, sondern man tadelte ihn darob heftig. Nach Kliefoths Meinung war Luther zur Zeit seiner kritischen Äußerungen eine noch ungeläuterte, in subjektivistischen Extravaganzen sich herumwerfende Persönlichkeit;[2] Thiersch nennt jene Äußerungen „verwegen"[3] usw. Am vollsten wurde Luther dabei von

[1]) Frank, Luther im Spiegel seiner Kirche. Zeitschr. f. Wiss. Theol. 1905, S. 481.

[2]) Frank, ebenda S. 480.

[3]) Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. IV. B. 1905. S. 476. — Wie schroff diese Einseitigkeit sogar noch heute unter uns

den amerikanischen Missouriern übernommen: sie dogmatisierten sogar den Satz Luthers, daß der Papst der rechte Antichrist sei, und nahmen trotz der Bekenntnisschriften auch Luthers Prädestinationslehre wieder auf. Bei andern wurde aus dem konfessionellen Luthertum eine direkte Neigung zum Katholizismus entbunden. Das abschreckendste Beispiel ist wohl der Historiker Leo. Aber auch Theologen wie Kliefoth, Löhe u. a. entstellten Luther nicht wenig, indem sie ihn zum Schildhalter ihrer gut katholischen Auffassung von sakramentaler und priesterlicher Vermittlung zwischen dem Christen und seinem Gott erkoren. Ein theologischer Schüler Leos, der Kandidat Vorreiter, brandmarkte die freundlichen Beziehungen Luthers zu Hutten und den Humanisten als eine Befleckung mit den antichristlichen Mächten der Revolution.[1] So verirrte das neue Luthertum sich in seinen Ausläufern auf Wege, die weniger lutherisch waren als die schlimmsten Modernisierungen des Reformators durch die Aufklärung, und die den ungesunden Charakter der ganzen Richtung deutlich zeigen. Ein Fortschritt lag höchstens darin, daß manche Theologen dieser Partei mit der alten Ansicht brachen, daß Luther die reine Lehre wiederhergestellt habe. Vilmar hat mit aller Energie gezeigt, wie Luther in seinem Erlebnis der Sünde und Gnade „neue, von der Christenheit noch nicht erlebte

---

lebt, zeigt drastisch der Bericht der Chronik der Christlichen Welt über eine Artikelreihe des Kirchenrats D. Rupprecht-Sausenhofen: „Gegen Luthers kritische Äußerungen schrieb derselbe Rupprecht eine zweite Artikelreihe und stellte eine Anzahl positiver, inspirationsgläubiger Worte Luthers über die Bibel und ihre Teile zusammen. Der scheinbare Widerspruch sei dahin auszugleichen, daß Luther einen natürlichen und einen geistigen Horizont gehabt habe; die kritischen Äußerungen habe er in seiner Schwäche, im Schlafrock, die gläubigen in seiner Kraft, in der Uniform des heiligen Geistes, getan. Luthers kritische Hinterlassenschaft zu sammeln, sei nichts anders, als (wie Kaulbach die römischen Lutherbiographen gemalt hat) hinter einem eisenbepanzerten Kriegsmann herlaufen und aufheben, was sein Pferd fallen läßt. Auch J. (ein nicht genannter Pfarrer) reinigte Luther in mehreren Artikeln von dem Vorwurf der freien Stellung zur Schrift.“ (Jahrgang 1906, Spalte 12.)

[1]) Frank, Gesch. d. prot. Theol., IV. B., S. 511.

Erfahrungen in die christliche Frömmigkeit eingeführt habe.[1] Das Beste war wiederum, daß durch die Arbeit dieser Lutheraner, mochten sie auch in vielen Punkten sehr wenig mit dem Geiste Luthers übereinstimmen, die Schriften und das Bild ihres Helden immer größere Verbreitung fanden. Vor allem die Werke von Kahnis dürfen hier mit Ehren genannt werden, sowohl sein Innerer Gang des deutschen Protestantismus (doch erst in der 3. Auflage von 1874), wie der erste, nicht fortgesetzte Band seiner „Deutschen Reformation" von 1872.

Eine einzige unter den verschiedenen Arten des Neulutherthums grub grundsätzlich tiefer im Verständnis des Reformators: die sogenannte Erlanger Theologie unter Führung Konrads von Hofmann, seit den 40er Jahren. Wie sie sich im allgegemeinen von der buchstäblichen Auffassung des Bekenntnisses zu einer mehr geistigen erhob, ja in wichtigen Punkten gegen das Bekenntnis verstieß, so suchte sie auch bei Luther mehr die religiöse Grundposition als das vielfach widerspruchsvolle Gefüge seiner Theologie zu behaupten. Durch den Rückgang auf Luther bereicherte und läuterte sie das dogmatische Erbe. In Anlehnung an ihn baute man die heilsgeschichtliche Auffassung der Schrift genauer aus, suchte wieder die Gründung des Glaubens auf die im persönlichen Leben des Christen wurzelnde Gewißheit, sowie ein freieres Verhältnis zu Wissenschaft und Welt und eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Hofmann war in seinen Studien von der Geschichte ausgegangen und wußte gegenüber der „pharisäischen Rechtgläubigkeit" seiner Tage wie alles so auch die Betrachtung Luthers historisch zu befruchten. Delitzsch konnte sagen: „Mir lacht immer das Herz, wenn ich Luther über einzelne biblische Bücher mit kindlich kecker und doch heilig großartiger Naivität sich aussprechen höre, dann fühle ich das Wehen der Lebensluft, in welcher sowohl Kirche als kirchliche Wissenschaft fröhlich gedeihen."[2] Darum war es kein Zufall, daß aus

---

[1] Vilmar: Luther, Melanchthon, Zwingli. Nach seinem Tode herausgegeben von Piderit. 1869. S. 24 ff.

[2] Frank, Gesch. d. prot. Theol., IV. B., S. 467.

den Kreisen der Erlanger die erste genaue wissenschaftliche Behandlung von Luthers Theologie hervorging: Theodosius Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre I, 1862 (II. Band erst 1886). Unter den bedeutendsten modernen Lutherforschern gehört vor allem einer zu diesem Kreise, Theodor Kolde, der Verfasser der Lutherbiographie (1883—94). Leider aber hat die Einseitigkeit, mit der die Erlanger sich fast überall zur äußerlich konfessionellen Kirchlichkeit hielten, ihre reinere und freiere Auffassung Luthers wie der gesamten Theologie zunächst zu einer merkwürdigen Wirkungslosigkeit verurteilt. Höchstens hat H. Schmid gegenüber dem Pietismus lutherische Grundsätze kritisch geltend gemacht (die Geschichte des Pietismus 1863). Erst die jüngeren Ausläufer der Schule gehen teils dank eignen gründlicheren Studien, teils dank dem Einfluß der neuen wissenschaftlichen Theologie erheblich weiter. Was z. B. Reinhold Seeberg, der sich freilich nicht mehr schlechthin der Erlanger Schule einordnen läßt, sondern deren Übergang in die „moderne positive Theologie" vermittelt, über Luther sagt, wäre auch von Hofmann kaum gebilligt worden.[1]

Zwischen den feindlichen Lagern entfaltete die sogenannte Vermittlungstheologie ihre Tätigkeit. Radikale Naturen, die alles auf bestimmte Methoden und einheitliche Prinzipien setzen, pflegen sie verächtlich zu behandeln. Allein schon die Arbeit, die sie Luther gewidmet hat, legt ein besseres Urteil nahe. Wenn ihre ganze Richtung auch in erster Linie andersartige Ziele ins Auge faßte, die Versöhnung von Glauben und Wissen, eine unionistische Theologie, wenn sie auch mit Melanchthon mehr als mit Luther zu sympathisieren schien und sich am allerliebsten auf Schleiermacher berief, so führte doch das damit zusammenhängende Streben, die Religion in möglichster Reinheit und biblischer Einfachheit zu erfassen, gegenüber allen Theologismen von selbst auf Luther. Daß man Luthers charaktervoll-einseitige Genialität dabei vielfach erweichte und seine zeitlich-mittelalterliche Bedingtheit übersah,

[1]) Vgl. z. B. Aus Religion und Geschichte. I. Band, S. 248, 275.

ist nicht zu leugnen. In diesem Sinne ist der Vers bekannt genug, den Hagenbach an Luther richtete:

> Nur eins, du Siegesheld, betrübet viele,
> Dir selber sollte Menschliches begegnen:
> Wie konntest deinen Zwingli du verkennen?[1]

Allein auch hier beherrschte Stimmung und Prinzip nicht alle Arbeit. Schon Twesten erkannte: „Schleiermacher steht nicht da, wo Luther stand, und wo ich wünschte, daß wenigstens der Kern der Theologen stünde.“[2] Von dem „Vermittlungstheologen“ Willibald Beyschlag stammen die schönen Worte: „Nicht die Entdeckung des Kolumbus, daß jenseits des Ozeans noch eine neue jungfräuliche Welt liege, und nicht die Entdeckung des Kopernikus, daß unsere Erde nur ein kleiner Planet sei, der die Sonne, eine der zahllosen Sonnen des Sternenhimmels, umkreist, wohl aber die Entdeckung Luthers, daß wir in Christo Jesu einen gnädigen Gott und zu diesem Gott einen freien Zugang haben, den kein Papst und Priester öffnen oder verschließen kann, hat im 16. Jahrhundert die Weltgeschichte bedingt und bedingt sie bis heute.“[3] Vor allem aber hat unter den Vermittlungstheologen Julius Köstlin die Lutherforschung bereichert und die Kenntnis Luthers ausgebreitet. Er begann 1863 mit dem Werke: „Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhang“ (²1901) und hat dann durch seine berühmte breit angelegte Biographie Luthers (2 Bände 1875; ⁵1903 bearbeitet von Kawerau) alle wissenschaftlichen Vorarbeiten trefflich verwertet und allgemein zugänglich gemacht. Viele andere Gelehrte seiner Richtung, vor allem eben Kawerau, sind ihm darin gefolgt.

In entscheidender Weise aber hat erst Albrecht Ritschl eine neue Orientierung der Theologie an Luther herbeigeführt. Von Luther lernte er, die gesamte Frömmigkeit und Theologie auf das Bewußtsein zu gründen, daß wir in Christo einen gnädigen Gott haben, und kraft dieses Bewußtseins eine reli-

[1]) Frank, Gesch. d. prot. Theol., S. 253.

[2]) Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, 1889, S. 301.

[3]) Eckart, a. a. O. S. 87.

giöse Herrschaft über die Welt mit ihren Gütern und Pflichten zu üben; von Luther lernte er eine neue Bestimmung der sittlichen und religiösen Vollkommenheit, sowie die Sammlung des sittlichen Handelns um den Begriff des Berufs; mit Luther stimmte er sogar in der Abneigung wider alle Kirchenpolitik und in dem Vertrauen auf das obrigkeitliche Walten innerhalb der Kirche überein. So wurde Luther abermals der Führer zur Vereinfachung und Konzentration des Christentums. Aus der vollen Überzeugung heraus, daß seine Grundkonzeption bei aller Abweichung von einzelnen Sätzen Luthers und der Bibel im ganzen gut biblisch und lutherisch sei, wandte Ritschl sie nun kritisch auf die Geschichte der Kirche und die kirchliche Gegenwart an. Mit einer Energie der religiösen Empfindung und des geschlossenen Denkens, wie sie seit Schleiermacher niemand in der evangelischen Kirche besessen hatte, ging er dazu über, allen andern, ihm unlutherisch erscheinenden Motiven das Daseinsrecht in der Kirche Luthers zu bestreiten. Metaphysische Spekulation, neuplatonische Mystik, mönchische Weltflucht u. a. suchte er in den verschiedenen Geistesrichtungen des Protestantismus mit einem Spürsinn auf, der gelegentlich an die Verketzerungssucht der Orthodoxie erinnert. So erstrebte er die Besinnung der Kirche auf ihren lutherischen Gehalt und die Prüfung der Theologie am reformatorischen Christentum, die wir bei Schleiermacher vermißten. Aber er tat noch mehr: er zwang seinen Schülern weniger die eigne Dogmatik auf, als daß er sie anregte zu gründlichen historischen Studien. Diese Selbständigkeit zeigte sich ebenso deutlich, wie etwa in den biblischen Wissenschaften, auch in der Beschäftigung mit Luther. Rade erzählt davon folgendes: „Ritschl treiben und Luther kennen lernen war ein und dasselbe. Ich habe mein ganzes Studium in Leipzig absolviert, also an einer hochlutherischen Fakultät. Niemand, weder Kahnis noch Luthardt, hatte dort die Gabe, uns zum Studium Luthers zu zwingen. Bei Ritschl atmete man sofort den Geist der Reformation und sah sich mit zwingender Gewalt an das Studium nicht nur Luthers, sondern auch der lutherischen Bekenntnisschriften gewiesen. Nicht um Konfessionalismus handelte es sich dabei, sondern rein um Religion, um die letzte

große Offenbarungsepoche der Religion, die wir Deutschen erlebt haben. Dieses Studium packte unsern ganzen Menschen; es begeisterte uns so, daß wir daraus eine Mission empfingen für unsre Gegenwart. Unsre Empfindung gegenüber der unkirchlichen und religiös gleichgültigen Welt, in der wir lebten, wurde keine andre als die: Wenn ihr nur Lutherschen Glauben, Luthersche Frömmigkeit kenntet, wenn ihr wüßtet, was deutsches Christentum nach Lutherscher Art eigentlich ist, ihr würdet alle nichts lieber sein wollen als gut lutherische Christen."[1]

So wurde denn die Arbeit am Lutherbild von den Schülern Ritschls mit frischer Schwungkraft aufgenommen. Und zwar nicht nur im Sinne der tiefgründigen historischen Studien, durch die Loofs, Brieger, Karl Müller u. a. das Bild des Reformators klären halfen, sondern auch zur Beleuchtung wichtiger Gegenwartsfragen. Die Systematiker der Gruppe erschlossen die Tiefen der lutherischen Frömmigkeit nach den verschiedensten Seiten. Am wichtigsten und eindrucksvollsten ist die Schrift geworden, die zugleich in ihrem Titel charakteristisch die Verbindung historischer und systematischer Arbeit beleuchtet: Herrmann, „Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt" (1886, [4]1903).

Solcher Verbindung verschiedener Gesichtspunkte, die bis dahin mit ähnlicher Innigkeit nur in den biblischen Wissenschaften üblich gewesen war, drohte naturgemäß eine schwere Gefahr: die Gefahr, daß Luther abermals von dem Lichte der modernen Fragestellung allzu stark beleuchtet und damit modernisiert würde; nur daß es sich jetzt um eine spezifisch religiöse Modernisierung handelte. Ritschl selbst ist an wichtigen Punkten der Gefahr zweifellos erlegen, und in dem Gesamtbild, das sich innerhalb der von ihm angeregten Kreise bildete, überwogen wenigstens die modernen Züge so stark, daß von ferner Stehenden die andern übersehen werden konnten. So gut auch die Angehörigen des Kreises die vielfältige mittelalterliche Gebundenheit Luthers kannten, in ihren Darstellungen schienen sie ihn zum Vertreter moderner Frage-

[1]) Christliche Welt und Liberalismus. In Burggrafs „Bremer Beiträgen" 1907. 3. Heft, S. 172.

stellungen zu erheben. Sieht man genauer zu, vor allem bei den eigentlichen zahlreichen Historikern des Kreises, so schwindet freilich dieser Eindruck in sich zusammen. Was auch dann bleibt, ist lediglich die feste Überzeugung, daß die innersten Motive Luthers an christlicher Reinheit und Kraft noch heute nicht übertroffen, daß sie von seiner Kirche noch längst nicht völlig angeeignet und darum noch immer zukunftskräftig sind. Am schönsten dürfte Harnack diese Überzeugung in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte ausgesprochen haben. „Die Reformation, wie sie sich in dem Christentum Luthers darstellt, ist in vieler Hinsicht eine altkatholische, resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit.“ In der starken katholischen Bedingtheit seines Christentums aber liegt keine Minderung seiner Größe: „Nicht der möglichst weite Fortschritt über das Durchschnittliche eines Zeitalters hinaus macht den wahrhaft großen Mann, sondern die Kraft, mit der er ein neues Leben in der gegebenen Gemeinschaft zu erwecken vermag.[1])

In Ritschl und seinen Schülern führte also die von Schleiermacher begonnene theologische Bewegung mit ungeahnter Gewalt auf Luther zurück. Sie änderten zwar das Bild des Reformators nicht wesentlich, aber sie stellten es in den Vordergrund der Arbeit, der religiösen und kirchlichen Kämpfe, sie verwerteten es mit einer Energie, die seit der Reformationszeit niemals vorhanden gewesen war. Dazu kommt, daß allenthalben das dogmatische Interesse zu Gunsten des historischen zurückgegangen ist, und daß die unselige Heftigkeit der kirchlich-theologischen Parteikämpfe viele bei der Betätigung ihres wissenschaftlichen Eifers auf das neutrale Gebiet der geschichtlichen Arbeit treiben mußte. Tatsache ist, daß noch keine Periode des Protestantismus den Lutherstudien so viele Kräfte gewidmet hat, wie das augenblicklich sich auslebende und das heranwachsende Geschlecht. Tatsache ist ferner, daß die gemeinsame Arbeit der verschiedenen

[1]) III. Band, [3] 1897, S. 726 f.

Richtungen eine Einheitlichkeit der Auffassung in den Hauptpunkten geschaffen hat, die vor dem Auftauchen der jüngsten, am Schlusse zu erwähnenden Bewegung endgiltig zu sein schien. Tatsache ist endlich, daß kaum noch eine Frage in das Interesse des deutschen Protestantismus treten kann, für deren Beantwortung man sich nicht durch einen Blick auf Luther zu stärken versuchte. Den besten Beleg gibt die Behandlung der sozialen Frage, also eines ganz eigentlich modernen Problems. Nach der Vorbereitung durch Uhlhorns „Geschichte der kirchlichen Liebestätigkeit" hat z. B. Braasch 1897 über „Luthers Stellung zum Sozialismus" geschrieben. Der Evangelisch-soziale Kongreß hat sich 1898 durch Lezius, der für Innere Mission 1901 durch Reinhold Seeberg darüber vortragen lassen.

Während so die Theologie sich mehr und mehr in Luthers Geist vertiefte, hielt auch die weltliche Wissenschaft und die allgemeine Kultur die Errungenschaften eines Arndt und andrer Männer der Erhebungszeit fest. Wir können die Zeugnisse dafür nicht im einzelnen beobachten, dafür ist die Menge auch der beträchtlichen Leistungen zu bedeutend. Und die Auffassung Luthers würde uns in der allgemeinen Entwicklung keine andern Züge bieten als in der theologischen; ihre verschiedenen Modifikationen sind durchaus abhängig von den Ergebnissen der jeweiligen Theologie, meist von denen des liberalen, aber vielfach auch von denen des repristinierenden oder Ritschlschen Standpunkts.

Unter den Werken der Welt- und Kulturgeschichte seien wenigstens diejenigen hervorragenden genannt, die noch heute Einfluß und Leben besitzen. Es sind zunächst einige ältere: Leopold v. Rankes „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation", 1839—47, das Lebensbild Luthers von Max Lenz, verfaßt zur Lutherfeier 1883 als Festschrift der Stadt Berlin, und Gustav Freytags Darstellung im II. Band der Bilder aus der deutschen Vergangenheit, S. 68—127.

Alle drei betonen natürlich stark das nationale Moment, die Bedeutung Luthers für die deutsche Einheit und Kultur; patriotische Freude führt ihnen die Feder. Aber die religiöse Seite kommt dabei nicht zu kurz. Die rein religiöse Orientierung all seines Denkens und Tuns, geboren aus den furcht-

barsten Seelenkämpfen und dem Bewußtsein der erlösenden Gnade Gottes, erhält als Grundlage des reformatorischen Werkes volle Geltung. Ganz dem allgemeinen Charakter der deutschen Geschichtschreibung des 19. Jahrhunderts entspricht nun die Art, wie die Konsequenzen der neuen religiösen Stellung Luthers dargestellt werden. Diese Geschichtschreibung ist durchaus konservativ, sie ist eine bejahende Macht, die das Vorhandene nicht zu kritisieren, sondern historisch zu erklären sucht. So strebt denn weder Ranke noch Freytag noch Lenz danach, den gärenden Reichtum und die revolutionäre Kraft zu zeigen, die in dem ursprünglichen Auftreten Luthers liegen; nur leise weisen sie darauf hin, daß die Kirchengründung Luthers längst nicht alle Hoffnungen erfüllt, die etwa die Jahre 1519—22 wecken. Im Gegenteil, fast ist ihre innere Teilnahme da am wärmsten und größten, wo Luther die Waffen, die er bisher allein gegen Rom geführt hatte, nun auch gegen die Schwärmer wendet und mit dieser energischen Konzentration auf einen relativ kleinen Kreis von reformatorischen Motiven, Gedanken und Mitteln zur positiven Kirchengründung übergeht. Von diesem Augenblick sagt Ranke: „Nie war Luther heldenmütiger erschienen. Dem Banne des Papstes und der Acht des Kaisers bot er Trotz, indem er zu seiner Gemeinde zurückkehrte; sein Fürst hatte erklärt, ihn nicht schützen zu können; er hatte auf dessen Schutz ausdrücklich Verzicht geleistet; er stürzte sich in die größte persönliche Gefahr, und zwar tat er das, nicht, wie wohl auch andere getan, um einer Bewegung voranzugehen, sondern um ihr entgegenzutreten, nicht um umzustürzen, sondern um zu erhalten.“[1] Mit ähnlicher Sympathie wird dann weiter alles beschrieben, was Luther, seine Mitreformatoren und die evangelischen Fürsten getan haben, um die neue Kirche zu schaffen, oder um das zu behaupten, was sie aus dem alten in das neue Gebäude des Christentums herübernehmen wollten, oder um ein neues, besseres Geschlecht von Christen zu erziehen. Solche Sympathie ist gewiß echt histo-

[1]) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. I. Band, ⁷1894, S. 24.

risch und sicher eine bessere Helferin der Forschung als die Antipathie gegen das Gewordene. Aber sie birgt dieselbe Gefahr, die auch den Gang der theologischen Darstellung bedrohte: die Gefahr der Modernisierung. Auch die genannten Meister der Geschichtschreibung dürften ihr nicht ganz entgangen sein. Freytag besitzt in der starken kulturgeschichtlichen Färbung seines Werkes eine Waffe dagegen, aber er braucht sie nur wenig; zumal die Betonung Luthers als des Gatten, Vaters und Bürgers schwächt die historischen Kontraste ab.

Die neuesten, nicht-theologischen Leistungen führen die Arbeit nach den verschiedensten Seiten fort. Für die Fortsetzung und Zusammenfassung der eigentlichen Gelehrtenarbeit ist am wichtigsten von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, 1890. Zumeist bewegt die Forschung sich in Spezialuntersuchungen, die wir unmöglich berücksichtigen können. Bedeutsamer für unsre Aufgabe, die Geschichte der Beurteilung Luthers, sind drei andre Werke, die keinen streng wissenschaftlichen Charakter tragen. Arnold Berger[1] schreibt, vor allem durch Lamprechts kulturgeschichtliche Gesichtspunkte beeinflußt, seit 1895 in der Sammlung der „Geisteshelden“ ein Werk, das jetzt bis 1532 fortgeschritten ist: „Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung.“ Er will dabei ausdrücklich den Reformator „nicht nur als das religiöse Genie, sondern zugleich als Kulturhelden zur Anschauung bringen,“ und stellt ihn deshalb möglichst tief in das Milieu der individualistischen Laienkultur hinein, die am Ende des Mittelalters in Deutschland emporblühte. So setzt er mit starkem Streben nach breiterer Gründung das Streben der Aufklärung und des Liberalismus fort, die ebenfalls am liebsten Luther als den Vater der modernen Kultur verherrlichten. Eine religiöse Tendenz dagegen hat das Buch von Christoph Schrempf: „Martin Luther aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt“ (1901). Es zeigt die Macht Luthers auch über die Pfadfinder der allgemeinen, unhistorischen Religiosität, die unter den Gebildeten weithin verbreitet ist. Es preist ihn, weil „er sich durch die schwärzeste Verzweiflung zur Lebensfreudigkeit durchgerungen hat,“ und

[1]) Vgl. oben S. 4.

versteht seinen Glauben ganz allgemein als „die Zuversicht“, daß alles, was mit oder ohne Zutun des Menschen geschehen möge, weil es letztlich von Gott komme, gut sei.[1] Den Gipfel der patriotischen Betrachtungsweise ersteigt als Vertreter der Rassenphilosophie H. St. Chamberlain in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ (1899). Er beschränkt sich auf Luthers Charakter und schildert ihn mit dieser Einschränkung als den eigentlichen Urgermanen gegenüber Ignatius von Loyola, dem vollendeten Typus des Antigermanischen (S. 502). Auf die sehr interessante Art Diltheys, Luther in den Zusammenhang der philosophischen und gesamten geistigen Entwicklung einzureihen, sei nur kurz hingewiesen. Ihm erscheinen Luthers Gedanken lediglich als der spezifisch religiöse Ausdruck des allgemeineren Ringens um eine neue Wertung des Weltlichen und der Persönlichkeit; als solchen aber weiß er sie feinsinnig zu beleuchten.[2]

Neben die Gelehrten, die Männer der Kirche und die Schriftsteller treten während des 19. Jahrhunderts in wachsendem Maße die Dichter. Hatte schon vordem, besonders bei den Jubelfesten der Reformation, die Begeisterung gar manchem die Zunge zu einem Lutherliede gelöst, hatte vor allem das Jahr 1817 die rationalistische Leyer zu wundersamen Klängen gestimmt, so bildete sich jetzt ein ganzer Chor von poetischen Stimmen um die Gestalt des genialen Helden. Durch den Einschlag einer besseren poetischen Begabung und einer tieferen Auffassung entstand so manches Gedicht, das mehr als Tageswert besitzt und auch dann für seinen Helden wirbt, wenn der jeweilige Jubelrausch verklungen ist. Unter den dramatischen Festspielen ist vor allem das Devrients mit Ehren zu nennen; neuerdings hat Adolf Bartels mit seiner Trilogie wiederum den Weg zum Lutherdrama großen Stils beschritten (1899—1903). Sie alle wetteifern mit dem Schulunterricht, die Popularisierung Luthers, die schon in der Aufklärung mächtige Fortschritte gemacht hatte, immer kräftiger und

[1]) A. a. O. S. 175; vgl. schon S. 34 f.

[2]) Vgl. die Aufsätze im Archiv für Geschichte der Philosophie von 1891—93 und in den Preußischen Jahrbüchern von 1894, dazu von theologischer Seite z. B. Loofs in der S. 3 f. genannten Rede, S. 7 ff.

würdiger durchzuführen. Wir können hier nur an den Mann genauer erinnern, dessen Lieder bisher den Gipfel alles Luthersangs bezeichnen: an den Schweizer Conrad Ferdinand Meyer. Er, der Reformierte, weiß trotz seiner vielfachen Anknüpfung an Frankreich und die Renaissance gerade für die Deutschheit und festgewurzelte Volksmäßigkeit Luthers den rechten Ton zu treffen:

Herr Kaiser Karl, du warst zu fein,
Den Luther fandest du gemein —
Gemein wie Lieb' und Zorn und Pflicht,
Wie unsrer Kinder Angesicht,
Wie Hof und Heim, wie Salz und Brot,
Wie die Geburt und wie der Tod —
Er atmet tief in unsrer Brust,
Und du begrubst dich in St. Just.

. . . . .

Herr Luther, gut ist eure Lehr',
Ein frischer Quell, ein starker Speer:
Der Glaube, der den Zweifel bricht,
Der ew'gen Dinge Zuversicht,
Des Heuchelwerkes Nichtigkeit!
Ein blankes Schwert in offnem Streit! —
Ihr bleibt getreu — trotz Not und Bann,
Und jeder Zoll ein deutscher Mann![1]

Er vermag aber auch auf religiösem Gebiete die Stellung Luthers an der Scheide zweier Weltalter unübertrefflich zu bezeichnen.

Der selber ich der Zelle früh entsprang,
Mir graut, wie lang der Luther drinnen rang!

Er trug in seiner Brust den Kampf verhüllt,
Der jetzt der Erde halben Kreis erfüllt.

Er brach in Todesnot den Klosterbann —
Das Größte tut nur, wer nicht anders kann!

Er fühlt der Zeiten ungeheuren Bruch
Und fest umklammert er sein Bibelbuch.

In seiner Seele kämpft, was wird und war,
Ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar.

[1]) Gedichte. 1882 (Lutherlied).

Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet —
Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht![1]

* * *

Seit der großen Erhebung hatte das geistige Leben Deutschlands sich aus der eigenen Fülle heraus entwickelt. Die letzten Jahrzehnte haben darin eine Wandlung angebahnt. Das deutsche Bürgertum und sein zumeist idealistischer Gedankeninhalt beginnt durch sehr verschiedene Vorgänge eine allmähliche Zersetzung oder doch Umstimmung zu erfahren. Die nationalen, technischen und industriellen Aufgaben der Neuzeit, die erzieherische Einwirkung Bismarcks, das Emporsteigen des vierten Standes mit seinen Nöten und Forderungen, der wachsende Reichtum der Nation und die damit zusammenhängende Verschlingung der Gebildeten in die Genüsse der Kultur, in ästhetische Befriedigung und zugleich sittliche Erweichung haben zusammen mit manchen andern Ursachen eine allgemeine geistige Erschütterung herbeigeführt. Dabei greift man mit ruhelosem Hasten nach Motiven, die außerhalb des letzten Entwicklungsstadiums liegen: bald hinüber in das geistige Leben des Auslands, bald zurück in vergangene Perioden der deutschen Entwicklung. Es besteht seit etwa 1890, vorläufig vor allem in den ästhetisch beeinflußten Kreisen, die mit ihren Nerven jede Bewegung und Reizung am leichtesten spüren, eine Gärung, der wir bereits manche geistige Bereicherung verdanken, deren Ergebnisse aber noch keineswegs klar sind. Auch die Folgen für die Auffassung und Verwertung Luthers lassen sich zunächst nur in ihren Anfängen konstatieren.

Wie immer vollziehen diese Anfänge sich in der Form der Reaktion: Wir beobachten sie am frühesten, bereits seit den siebziger Jahren, und auch am deutlichsten bei dem genialen Dichterphilosophen Friedrich Nietzsche, der im vollen Anschluß an das Griechentum, die Renaissance und die deutsche Frühromantik den herrschenden Gewalten der Gegenwart den Krieg erklärt. In dieser Kriegserklärung liegt zugleich ein heftiger Kampf wider Christentum und Protestan-

[1]) Aus dem Liederzyklus „Huttens letzte Tage" (1872), No. XXXII.

tismus und damit auch wider Luther. Wir charakterisieren Nietzsches Auffassung verhältnismäßig ausführlich, weil sie typisch ist für eine weit verbreitete Stimmung und auf das heranwachsende Geschlecht der Gebildeten starken Einfluß übt.

Schon die genannten Prämissen seiner Weltanschauung schließen die Unmöglichkeit ein, Luther zu verstehen. Es fehlt die Kongenialität, die Vorbedingung alles Verstehens. Hatte nun die Frühromantik Luther mehr verschmäht als bekämpft, so konnte der radikalere und kraftvollere Nietzsche sich damit nicht begnügen. Aber weil er selbst unfähig war, ihn zu verstehen, mußte er seine Auffassung den Gegnern entlehnen, die er am besten kannte: den kirchlich-konservativen Kreisen, die das Bild des Reformators mit den Schwächen der Kirche, und den Liberalen, die es mit denen der bürgerlichen Kultur verwoben. So konnte Luther ihm als Schöpfer oder Typus einer dünnen, philiströsen Durchschnittsreligion erscheinen, statt als religiöser Prophet. Nietzsche mußte sich als Genie erheben wider den Helden der Durchschnittsphilister, als geistiger Aristokrat wider den „Bauern", als Vertreter des ästhetisch-philosophischen Geistes wider den rein religiösen, der feinen Form und des Erkenntnisdranges gleichmäßig entbehrenden Kirchenmann, als Spätling der lateinischen Renaissance wider die deutsche Reformation, als Führer der ringenden Menschenvernunft wider den Prediger der übernatürlichen Offenbarung.

Einiges erkennt auch er bei Luther an: zunächst einen Punkt, der freilich am klarsten die Tiefe seines Nichtverstehens zeigt; er meint, Luther habe den Anfang gemacht, die Deutschen vom Christentum zu befreien, indem er sie lehrte, unrömisch zu sein und zu sprechen: hier stehe ich, ich kann nicht anders![1] Er mußte so urteilen, weil er den festgegründeten Mittelpunkt von Luthers Frömmigkeit intellektualistisch verkannte; den Satz, daß der Glaube allein selig macht und daß die Werke aus ihm notwendig folgen, stellte er mit der Ableitung des sittlichen Handelns aus dem rechten ethischen Wissen bei Sokrates und Plato zusammen und behauptete

[1]) Fröhliche Wissenschaft. Taschenausgabe, VI. Band, S. 202.

nun: das zuversichtlichste Glauben und Wissen kann nicht die Kraft zur Tat verleihen.[1] Für eine solche Auffassung des Glaubens kann Luther nur den Übergang zu einem neuen Heidentum bedeuten. Ähnlich ist es bei dem zweiten Verdienste, das Nietzsche dem Reformator gelegentlich zubilligt: er hat die mönchische vita contemplativa gestürzt und so die Möglichkeit einer neuen ästhetisch-philosophischen vita contemplativa geschaffen.[2] Freilich in einer persönlichen Auseinandersetzung mit den höchsten Fragen kann diese nicht bestehen; denn die Unruhe solcher ins Jenseits übergreifenden Fragen, die Luther den Menschen aufhalsen möchte, können wir uns ersparen.[3] Nur bei dem dritten Ruhmestitel sieht Nietzsche richtig, weil er hier von seinem philologischen, sprachlich-poetischen Feingefühl geleitet ist: die Bibelübersetzung Luthers ist „das Meisterstück der deutschen Prosa", das in die deutschen Herzen hineinwachsen mußte, und neben dem alles übrige eben nur „Literatur" ist.[4]

---

[1]) Morgenröte, Taschenausgabe, V. Band, S. 29 f.

[2]) Es lohnt die Stelle wörtlich zu zitieren: No. 88. Luther, der große Wohlthäter. Das Bedeutendste, was Luther gewirkt hat, liegt in dem Mißtrauen, welches er gegen die Heiligen und die ganze vita contemplativa geweckt hat: seitdem erst ist der Weg zu einer unchristlichen vita contemplativa in Europa wieder zugänglich geworden und der Verachtung der weltlichen Thätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt. Luther, der ein wackrer Bergmannssohn blieb, als man ihn ins Kloster gesperrt hatte und hier, in Ermangelung anderer Tiefen und „Teufen", in sich einstieg und schreckliche dunkle Gänge bohrte — er merkte endlich, daß ein beschauliches heiliges Leben ihm unmöglich sei und daß seine angeborene „Aktivität" in Seele und Leib ihn zu Grunde richten werde. Allzu lange versuchte er mit Kasteiungen den Weg zum Heiligen zu finden — endlich faßte er seinen Entschluß und sagte bei sich: „es giebt gar keine wirkliche vita contemplativa! Wir haben uns betrügen lassen! Die Heiligen sind nicht mehr wert gewesen als wir Alle." — Das war freilich eine bäurische Art, Recht zu behalten, — aber für Deutsche jener Zeit die rechte und einzige: wie erbaute es sie, nun in ihrem Lutherischen Katechismus zu lesen: „außer den zehn Geboten giebt es kein Werk, das Gott gefallen könnte — die gerühmten geistlichen Werke der Heiligen sind selbsterdachte" (Morgenröte, Taschenausgabe, B. V, S. 84 f.).

[3]) Morgenröte, Taschenausgabe, B. V., S. 80.

[4]) Jenseits von Gut und Böse. Große Ausgabe der Werke, B. VII, S. 216.

Allein wichtiger als die Kritik oder Anerkennung einzelner Sätze und Werke Luthers ist für Nietzsche das Urteil über seine Gesamtkonzeption des Christentums. In ihr erkennt er nur — ganz wie in Kants Philosophie — den großen Pessimismus der Vernunft, der die Moral auf das credo quia absurdum gründen will.[1] In ihr verachtet er außerdem den „Volksaufstand zu Gunsten der Biedern, Treuherzigen, Oberflächlichen", der sich dann in der französischen Revolution und im modernen Liberalismus fortgesetzt hat,[2] den „Bauernaufstand des Geistes" wider das südländisch-orientalisch-romanische Herrschaftsgebilde der Kirche „das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert".[3]

---

[1]) Morgenröte, Taschenausgabe, Band V, S. 7.

[2]) Fröhliche Wissenschaft, Taschenausgabe, Band VI, S. 312. Angewandt spez. auf Luther auch Jenseits von Gut und Böse, große Ausgabe, Band VII, S. 75. In der Genealogie der Moral leitet er den „Plebejismus des modernen Geistes" von englischer Abkunft her. (Große Ausgabe, Band VII, S. 307.)

[3]) Diese letztere Stelle führt am tiefsten in Nietzsches Stimmung und Gedanken über Luther hinein. Sie möge deshalb für solche, die seine Werke nicht zur Hand haben, ziemlich vollständig eine Stelle finden. „Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist — er ruht auf einer ganz andren Kenntnis des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas «Vielfältiges», um vorsichtig zu reden, ein grobes, biederes Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist, — man begriff den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und sah nur Corruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, jenen Luxus von Skepsis und Toleranz, welchen sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet ... Man übersieht heute gut genug, wie Luther in allen cardinalen Fragen der Macht verhängnißvoll, kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt war, vor allem als Mann aus dem Volke dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging, so daß sein Werk, sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römer-Werks, ohne daß er es wollte und wußte, nur der Anfang eines Zerstörungswerkes wurde. Er dröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrimme, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus, — damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff «Kirche»,

In diesem Gesamturteil Nietzsches spiegelt sich seine ganze Weltanschauung mit ihrer aristokratischen, ästhetischen,

---

indem er den Glauben an die Inspiration der Concilien wegwarf: denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirirende Geist, der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, noch fortfahre, sein Haus zu bauen, behält der Begriff «Kirche» Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber dreiviertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor Allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, daß ein Ausnahmemensch in diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird, — hier gerade hat der Volksglaube an etwas Uebermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und verfänglichsten Anwalt. Luther mußte dem Priester, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte, die Ohrenbeichte nehmen, das war psychologisch richtig: aber damit war im Grunde der christliche Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein verschwiegener Brunnen, ein Grab für Geheimnisse zu sein. «Jedermann sein eigener Priester» — hinter solchen Formeln und ihrer bäurischen Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der abgründliche Haß auf den «höheren Menschen» und die Herrschaft des «höheren Menschen» wie ihn die Kirche concipirt hatte: — er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte, während er die Entartung dieses Ideals zu bekämpfen und zu verabscheuen schien. Thatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die Herrschaft der homines religiosi von sich: er machte also gerade Das selber innerhalb der kirchlichen Gesellschafts-Ordnung, was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, — einen «Bauernaufstand». — Was hinterdrein Alles aus seiner Reformation gewachsen ist, Gutes und Schlimmes, und heute un gefähr überrechnet werden kann, — wer wäre wohl naiv genug, Luthern um dieser Folgen willen einfach zu loben oder zu tadeln? Er ist an Allem unschuldig, er wußte nicht, was er that. Die Verflachung des europäischen Geistes, namentlich im Norden, seine Vergutmüthigung wenn man's lieber mit einem moralischen Worte bezeichnet hört, tat mit der Lutherischen Reformation einen tüchtigen Schritt vorwärts, es ist kein Zweifel; und ebenso wuchs durch sie die Beweglichkeit und Unruhe des Geistes, sein Durst nach Unabhängigkeit, sein Glaube an ein Recht auf Freiheit, seine «Natürlichkeit». Will man ihr in letzter Hinsicht den Werth zugestehn, das vorbereitet und begünstigt zu haben, was wir heute als «moderne Wissenschaft» verehren, so muß man freilich hinzufügen, daß sie auch an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist, an seinem Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe, an der ganzen naiven Treuherzigkeit und Biedermännerei in Dingen der Erkenntniß, kurz an jenem Plebejismus des Geistes, der den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich ist und von dem uns auch der bis-

frühromantischen Art. Sie ist zweifellos religiös, aber dem Glauben Luthers so fremd wie nur möglich. Mit ihr ringt nun in den Kreisen, die sich nachdrücklich modern zu nennen pflegen, eine andere Form der Religiosität, die innerlich teils von der ästhetischen Empfindung, teils von einem naturphilosophischen, durch Goethe befruchteten Pantheismus getragen ist. Ihre Vertreter möchten in sich selbst den schöpferischen Weltgrund ergreifen und aus diesem Besitz sowohl eine Gott und Welt umspannende Gnosis wie eine vertiefte persönliche Sittlichkeit ableiten. Dabei wollen sie ausgesprochen deutsch sein und mit der Geschichte in Verbindung bleiben: darum knüpfen sie an die deutsche Mystik an.

Das Interessanteste, was sich von diesem Standpunkte einer modernisierten Mystik aus über Luther sagen läßt, findet sich in Büttners Ausgabe der „deutschen Theologie". Der Herausgeber hält es ausdrücklich für nötig, in der Einleitung sein Verhältnis zu Luther zu bestimmen. Die große religiöse Persönlichkeit Luthers flößt ihm Bewunderung ein. Woran er sich hauptsächlich stößt, ist der jüdische supranaturale Gottesbegriff, an dem freilich auch die ganze Versöhnungslehre und anderes hängt. Der Punkt, an dem wir bei der religiösen Wiedergeburt der Gegenwart einsetzen müssen, ist nicht das sechzehnte, sondern das vierzehnte Jahrhundert: hier ruht „die letzte Quellzeit germanischer Religion". Nachdem die Ketzergerichte die Saat eines Eckehart vernich-

herige Pessimismus noch keineswegs erlöst hat, — auch die «modernen Ideen» gehören noch zu diesem Bauernaufstand des Nordens gegen den kälteren, zweideutigeren, mißtrauischeren Geist des Südens, der sich in der christlichen Kirche sein größtes Denkmal gebaut hat. Vergessen wir es zuletzt nicht, was eine Kirche ist, und zwar im Gegensatz zu jedem «Staate»: eine Kirche ist vor Allem ein Herrschafts-Gebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, — damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat." (Fröhliche Wissenschaft, Taschenausgabe, VI. B., S. 330—34.) Tiefsinnige Einsichten mischen sich wie überall bei Nietzsche so auch hier mit wunderlichen Mißverständnissen, die sich wesentlich als Reaktionen gegen flache bürgerliche Sattheit erklären.

tet hatten, konnte auch Luther trotz seines guten Wollens den Bann des Katholizismus nicht brechen: „Das Werk gelang so deutsch nicht wie der Mann." „Die Kultur der germanischen Völker hat seine Tat unvergleichlich gefördert, weil er ihre gebundenen Innenkräfte aus der Umschnürung durch eine nunmehr übergewaltige Fremdkirche freigemacht hat. Die religiösen Kräfte dagegen, die der einzige Mann in sein Werk hinein hat geben können, sind längst erschöpft und die Sache versandet nun in Historie und erbaulicher Psychologie." Die Beleuchtung, die Büttner von solcher Frömmigkeit aus der Entwicklung Luthers gibt, klingt auffallend an die altpietistische an: die Mystik, vor allem aber das Büchlein von der deutschen Theologie, das 1516 in seine Hände fiel, hat Luther erst zum Reformator gemacht. Nachdem er es gelesen hatte, wurde er über Nacht „ein kühner, selbstgewisser Mann, einer, der sich auf den sicheren Fels seines Volkstums gestellt weiß". Als Zeugnis für die mystische Stimmung Luthers dient die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen; ganz aber hat er auch da den großen Schatz nicht ergriffen, sondern er hat ihn in seine jüdische Vorstellungsweise transponiert. Später fiel er vollends von dem ab, was ihn groß gemacht hatte: er wurde der Vater der Buchkirche.[1]

Weite Kreise der Gegenwart wenden sich demnach von Luther ab. Sieht man freilich genauer zu, so entdeckt man in beiden genannten Strömungen den Grund dazu nicht in der ungenügenden Kraft des wirklichen historischen Luther, sondern in der mangelhaften Kenntnis von ihm. Wer sich in Luther vertieft hat, wird in ihm weder den Bauernaufstand des Geistes noch an erster Stelle den Vater der Buchkirche sehen; so wenig wir Elemente in seiner Frömmigkeit leugnen können, die isoliert zu einem solchen Bilde führen, das Wesen seines Glaubens liegt nicht in ihnen. Darum muß die moderne Abwendung für die Theologie gerade ein Anstoß sein, den historischen Luther mit der seelen- und weltbewegenden

[1]) Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben von Hermann Büttner. Jena, Diederichs 1907, S. I ff.

Kraft seiner Persönlichkeit immer konkreter zu erfassen und zu verkündigen.

Wird die Theologie das vermögen? Vorläufig bringt auch die neueste Phase der theologischen Entwicklung eine Gegenbewegung herauf, die eine Revision der gesamten Auffassung und Wertung Luthers bedeutet. Dabei wirken die verschiedensten Motive mit. Die der allgemeinen Kultur strahlen herüber, gewinnen aber eine besondere Form. Gerade die energische Aufnahme Luthers durch Ritschl, die einerseits alle abweichenden Frömmigkeitstypen für rechtlos in der evangelischen Kirche zu erklären und doch andrerseits Luther selbst zu modernisieren schien, erweckte allmählich sowohl bei Dogmatikern wie bei Historikern den Widerspruch; sie begannen die Befangenheit Luthers in mittelalterlichen Stimmungen und Ideen noch schärfer zu betonen, als der vergessene Lang es getan hatte. Ferner trat durch die modernen Kämpfe um die Entwicklungslehre und die Immanenz Gottes der Supranaturalismus und seine Bekämpfung wieder in den Vordergrund des Interesses: hier aber gehört Luther zweifellos nicht auf die Seite der modernen protestantischen Frömmigkeit. Neue geschichtsphilosophische Theorien und der Einfluß der sozialen Bewegung drängten ferner auf eine stärkere Berücksichtigung der Massenbewegungen hin: Luther wurde aus seiner isolierten Stellung energisch in das wogende Treiben seiner Zeit versetzt. Dabei aber verlor so manches, was bisher einzigartig erschienen war, neben den Gedanken und Reformen großer Zeitgenossen seinen Glanz. In diesem Zusammenhang erhielt Karlstadt durch den Historiker Barge die Würdigung, die einst Lang ersehnt hatte,[1] ja mehr als das. Sebastian Franck, die ganze täuferische Bewegung erschien in idealerem Lichte. Weil ihre Einzelerkenntnisse zweifellos vielfach moderner anmuten als die Luthers, und weil ihre Nachfolger in England und Amerika die weitere Entwicklung des Protestantismus segensreich befruchtet haben, scheinen sie überhaupt in höherem Grade als Luther die Väter des modernen Protestantismus zu sein und werden nun ihrerseits

[1]) Vgl. oben S. 104 f.

modernisiert. Überdies gibt ihnen die durch die Religionsgeschichte, die Gemeinschaftsbewegung und das Sektentum, sowie durch den Einfluß der ästhetischen Entwicklung geförderte Neigung der Neuzeit für alle enthusiastischen Formen der Religion an sich ein besonderes Interesse. Weiter bietet die katholische Geschichtswissenschaft zum erstenmal positive Anregungen auch für die Auffassung Luthers. Janssen und seine Schüler haben zwar nicht das bewiesen, was sie beweisen wollten, die reformatorische Bedeutung des fünfzehnten Jahrhunderts, wohl aber haben sie uns die Zeit vor Luther gerechter zu beurteilen gelehrt. Und zuletzt hat Denifle durch seine Schmähschrift wenigstens das eine erreicht, daß die protestantischen Historiker das Verhältnis Luthers zu den verschiedenen Arten der Scholastik schärfer beachten. Endlich lebt in unsrer Theologie wie in jeder energisch-wissenschaftlichen Strömung die Liebe zum Humanismus auf. Vor allem Erasmus wird wie einst durch die Aufklärer, so wieder durch heutige Theologen als der eigentliche Bahnbrecher der Theologie gefeiert. Indem aber die Wagschale der Täufer und der Humanisten sinkt, muß die Luthers in die Höhe schnellen.

Der erste theologische Pfadfinder dieser neuen Stimmung ist auch in der Beurteilung Luthers Paul de Lagarde gewesen. Freilich scheint es fraglich, ob man ihn selber noch als Theologen rechnen darf; einen großen Einfluß auf die theologische Arbeit aber hat er zweifellos geübt. Er hat ihr eine Fülle der von Nietzsche und Büttner vertretenen Motive übermittelt und hat sie durch seinen leidenschaftlichen Antisemitismus verstärkt. So findet sich z. B. bei ihm das Urteil: „Der grobe, keifende, auf den Raum seiner zwei Nagelschuhe beschränkte Luther hat durch seine Demagogie die Barbarei und die Zersplitterung über Deutschland gebracht.“[1] In dieser absolut verständnislosen und gehässigen Form hat das Urteil natürlich nicht Eingang gefunden. Wohl aber ist man heute weithin bestrebt, die Züge an Luther in erster Linie zu betonen, die uns fremd erscheinen: eine deutliche Parallele zu der neuesten Beurteilung des Urchristentums, die ebenfalls an

[1]) Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, IV. B., S. 144.

Jesus, Paulus usw. vornehmlich die historische Bedingtheit heraushebt. Um nicht der gefürchteten Modernisierung zu verfallen, treibt man in die entgegengesetzte Gefahr: man stilisiert Luther so, daß er kaum noch über die Schranken des Katholizismus emporragt.

An diesen Zug knüpft z. B. Kalthoff an, wenn er in seinen nachgelassnen Predigten Luther als einen mittelalterlichen Menschen schildert. Während auch nach seiner Meinung Meister Eckhart und Franz von Assisi wirkliche Bahnbrecher einer neuen Frömmigkeit bilden, „ist Luthers Glaube eine Abendröte, nicht eine Morgendämmerung, er ist ein Untergang und kein Aufgang, und nur soweit, als ein Tag erst seinen Abend gefunden haben muß, bevor ein neuer Tag anbrechen kann, ist auch dies glühende Rot des Protestantismus die Prophetie eines kommenden Morgens.“[1] Doch sei Kalthoff nur als ein Ausläufer der Bewegung erwähnt; sie selbst darf nicht mit seinem Buch belastet werden.

Die innigste Verschmelzung haben die verschiedenen modernen Motive, deren Zahl sich noch vermehren ließe, in den Arbeiten von Ernst Troeltsch gefunden. Und sie haben bei ihm ein verstärktes Gewicht dadurch erhalten, daß seine Auffassung der Reformation einmünden konnte in die große Gesamtauffassung des Protestantismus und der protestantischen Entwicklung, die er gestaltete, und die durch ihren Reichtum, ihre Beherrschung des allgemeinen Geisteslebens und ihre Geschlossenheit auch bei den Gegnern Bewunderung wecken muß. Sie ist niedergelegt in dem langen Aufsatz „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“, der sich in der „Kultur der Gegenwart“, Abteilung I, Band 4, S. 253–458, findet. Für Troeltsch ist Luther zunächst der

[1]) Vgl. Kalthoff, Das Zeitalter der Reformation, Jena 1907, S. 217. Das Buch bezeugt große Leichtfertigkeit in der Stilisierung eines ungenügend beherrschten Stoffs von andersartigen Voraussetzungen aus. Wie wenig Kalthoff die theologische Arbeit des 19. Jahrhunderts und die Wirklichkeit der evangelischen Kirche kennt, zeigt schon der Satz: „In der Zeit kurz vor Luther sieht der glaubenstreue Protestant nichts mehr als verkommene Priester und liderliche Mönche, unsinnige Glaubenslehren und abergläubische Zeremonien, durch die die Völker um ihr Seelenheil betrogen werden“ (S. 6).

Schöpfer des altprotestantischen Kirchentums, das eine Nachblüte des Katholizismus bedeutet; nur spärlich und mittelbar sind die Linien, die von ihm zum neuen Protestantismus führen. Sein Gnaden- und Glaubensbegriff, seine Ethik, seine Kirchengründung, seine Predigt von der absoluten Autorität des „Wortes" sind katholisch. Es wird demnach das Verhältnis umgekehrt, das die theologische Entwickelung des neunzehnten Jahrhunderts vorher (vgl. oben Harnack) herausgebildet hatte: die Mischung katholischer und modern-protestantischer Züge in Luther wird anerkannt, aber jene bilden das Wesen, diese den bloßen Einschlag seiner Persönlichkeit. Die Neuzeit beginnt dann naturgemäß nicht im fünfzehnten oder sechzehnten, sondern im achtzehnten Jahrhundert.

Daß diese Auffassung Gemeingut der protestantischen Theologie oder der geschichtlichen Wissenschaft werden sollte, ist nicht wahrscheinlich. Schon haben die kritischen Stimmen lebhaft eingesetzt. Der evangelische Charakter von Luthers Persönlichkeit wird sowohl nach der religiösen wie nach der sittlichen Seite hin desto schärfer aufgewiesen. Die katholischen Reformbewegungen, die Humanisten und Täufer werden genauer untersucht. Dabei erhalten sie zweifellos größere Bedeutung als früher, wo man sie meist unter den Gesichtspunkten der Lutherschen Polemik betrachtete; man wird manche höchst moderne Einsicht bei ihnen finden, auch Persönlichkeiten wie Sebastian Franck als hoch über ihrer Zeit stehend anerkennen, aber zugleich die innere Schwäche und den mittelalterlichen Grundcharakter noch klarer herausstellen. Sicher ist das eine, daß die Theologie auch aus dieser neuesten Auffassung reiche Anregungen, vor allem den Sporn zu erneuter Revision der älteren Betrachtungsweise auf Grund breiteren Materials und umfassenderer Gesichtspunkte schöpfen wird. Jedenfalls darf sie erst dann hoffen, die neuesten Bestrebungen ebenso verwertet wie überwunden zu haben, wenn sie dem Werke Troeltschs eine vollständige Entwicklungsgeschichte des Protestantismus von ebenbürtiger oder überlegener Geschlossenheit und Beherrschung des gesamten Stoffes entgegenzustellen vermag.

Ergebnisse.

Von der Wanderung durch die Jahrhunderte ermüdet, stehen wir zum Schluß noch einmal still und überblicken die Ergebnisse des Rundblicks. Sie gehen nicht in der Menge des interessanten Details auf, das wir kennen lernen, sondern leiten uns zu allgemeinen Sätzen.

Das erste Ergebnis ist die Feststellung des stetigen Zusammenhangs in den Wandlungen des Lutherbildes. Eine wirkliche Entwicklung trat uns vor Augen. Nachdem man sich bei Lebzeiten des Reformators ohne viel Reflexion dem Eindruck seiner seelengewaltigen Persönlichkeit überlassen hatte, setzte nach seinem Tode eine absolute Bewunderung und Anerkennung ein, aber mit Bewußtsein nur auf die Reihe seiner Taten und Worte, also auf eine starr gewordene Vielheit äußerer Daten begründet. Pietismus und Aufklärung gingen auf sehr verschiedenen Pfaden tastend dazu über, einerseits Kritik an einzelnen Zügen seines Denkens und Lebens zu üben, anderseits die Aufmerksamkeit von jenen äußeren Daten auf einige Grundmotive seines Wesens zu sammeln. Endlich die neue Geistesbildung, die seit 1750 allmählich in unserm Volke erwuchs und erstmals eine wirkliche historisch-psychologische Kunst in den Dienst auch dieser Aufgabe stellte, ging grundsätzlich dazu über, Luthers Persönlichkeit zu erfassen. Durch vereinzelte große Führer getragen, schuf sie zunächst bis etwa zu den Freiheitskriegen das Programm; seitdem arbeitet sie an seiner wissenschaftlichen Erfüllung, erst fast ausschließlich die vorwärts, neuerdings auch die rückwärts und seitwärts führenden Linien auf ihren Gehalt hin durch-

leuchtend. Nicht der Zufall beherrscht den Gang, sondern von der einen Seite her gesehen die erziehende und vertiefende Macht, die aus der Persönlichkeit des Reformators strahlt, von der andern her gesehen das wachsende Verständnis für tief persönliche Frömmigkeit.

Die zweite wichtige Erkenntnis ist die, daß keine Zeit oder Geistesrichtung jemals den ganzen Luther erfaßt oder gar als Norm ihres Christentums verwertet hat. Die Orthodoxie, die sich auf seine Lehren berief, verkannte das in ihnen pulsierende persönliche Leben; Ritschl und Hofmann, die ihre Theologie auf seine innerste Frömmigkeit zu gründen strebten, mußten die Form und vielfach auch den Inhalt seiner Lehre in hohem Grad dahinten lassen. Die einen freuen sich mehr an seinen revolutionären Kämpfen, die andern an seiner bauenden Kraft. Den einen ist er der Führer zu selbständigem Ringen um Freiheit und Gott, den andern die Stütze der äußeren biblischen oder kirchlichen Autorität. Die einen bewundern vorzüglich seine religiösen, die andern seine sittlichen, die dritten seine sprachlichen Errungenschaften, oder sie stellen seine nationale und kulturelle Bedeutung am höchsten. Der Genius Luthers überragt an Reichtum und Vielseitigkeit das Durchschnittsmaß so mächtig, daß er jeder Zeit und Individualität nur von bestimmten Seiten aus verständlich oder fruchtbar wird. Immerhin ist man darüber allmählich eins geworden, daß in seiner Persönlichkeit die religiöse Kraft zugleich den Quellpunkt seines gesamten innern Reichtums bedeutet.

Aus der mannigfachen Strahlenbrechung, die Luthers Bild in den Einsichten und Empfindungen der Nachwelt erfährt, folgt ein weiteres Ergebnis. Wie schon in der Reformationszeit selbst weder die symbolisch festgestellte noch überhaupt die Lehre Luthers überall den eigentlichen Grund der Begeisterung und damit den Einheitspunkt der reformatorischen Bewegung bildete, sondern vielmehr die zündende Kraft seiner zugleich gottinnigen und weltoffenen Persönlichkeit, ebenso sammeln sich auch weiter die verschiednen Zeiten und Richtungen des Protestantismus nächst Jesu und den Helden der Bibel am liebsten um ihn. Lehren und Bekenntnisse, sie mögen noch so tiefgründig sein, werden den folgenden Geschlechtern

nur allzubald fremd, sie verwandeln sich nur allzu leicht aus Gaben in Lasten. Prinzipien sind zwar allgemeiner und darum elastischer, aber in demselben Maße auch blasser und kraftloser. Elastische Weite und fruchtbare Kraft für Jahrhunderte mit konkreter Bestimmtheit verbinden, das kann allein die historische große Persönlichkeit. Auch wo sie einseitig aufgefaßt wird, behält sie etwas von ihrem Reichtum und dem Grundklang ihres Wesens; es heftet sich den falschesten Formulierungen an und vermittelt sich durch sie hinein in verständnisvollere Zeiten.

Eine bedeutsame Tatsache. Sie läßt nicht nur die kirchlichen Nöte der Gegenwart, soweit sie sich aus theologischen Gegensätzen ergeben, in klarerem und doch milderem Lichte erscheinen, sondern sie erleichtert zugleich das Verständnis der Geschichte. Wer einseitige Ausprägungen der protestantischen Frömmigkeit, sei es die orthodoxe oder die rationalistische, lediglich nach ihren Formeln beurteilen wollte, der müßte tatsächlich jene für eine Nachblüte des Katholizismus und diese für die Vorblüte eines neuen nur sittlich geläuterten Heidentums oder wenigstens eines recht unevangelischen Christentums erklären. Allein beide Richtungen waren weit reicher und lebenskräftiger, als es danach scheinen müßte. Beide besaßen — um hier von der Bibel abzusehen — das Bild Martin Luthers und lebten zu einem guten Teil von seiner Fülle; seine Motive, seine Gottesgewißheit, seine religiöse Verklärung der Welt wirkten gewaltig in ihren Vertretern, auch wo ihr übel stilisiertes Lutherbild wenig davon verrät. Und indem sie die Liebe zu Luther in die Herzen der folgenden Geschlechter pflanzten, arbeiteten sie unbewußt an der Überwindung ihrer eignen Schranken. Sie waren evangelisch, indem sie den Reformator liebten und aus seinem Reichtum schöpften. Das Bekenntnis zur Persönlichkeit war auch hier weit fruchtbarer als das zu den geliebtesten Theologismen.

Endlich empfängt aus diesen Ergebnissen auch die Zukunft ein Licht. Hat bisher jede Einseitigkeit und Kritik eine desto tiefere Beseelung des Lutherbildes und eine desto bessere Verwertung seines inneren Gehalts zur Folge gehabt, so wird derselbe Segen auch auf der neuesten kritischen Bewegung

ruhen. Je tiefer und redlicher sie gräbt, desto reichere Schätze wird sie heben, und desto leichter wird sie helfen, daß Luther ein Führer der evangelischen Christenheit bleibt. Noch ist kein neuer Genius erstanden, der die Dienste des alten entbehrlich machen könnte. Auch unser Geschlecht, das, religiös betrachtet, im Suchen und Sehnen weit größer ist als im Besitzen, wird sich bald genug in erhöhtem Maße des deutschen Propheten freuen lernen, dem Gott die besondere Gnade verliehen hat, Kraft und Gewißheit zu spenden.

Verzeichnis der Personen.

Adami 23.
Adelung 45.
Alberus, Erasmus 12.
Ambrosius 99.
Ammon 58, 99.
Andreae, Joh. Val. 28.
Aristoteles 35, 36, 54.
Arndt, E. M. 28, 39, 92, 93, 94, 95, 114.
Arnim, Achim von 94.
Arnold, G. 11, 16, 22, 24, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 57, 83.
Augustinus 1, 45, 58.
Aurifaber 16.

Bahrdt, K. Fr. 56, 61.
Barge 126.
Bartels 117.
Baur, F. Chr. 100, 101, 103.
Becker 38, 42.
Bengel 38, 39.
Berger 4, 116.
Beyschlag 110.
Bezold, v. 116.
Bielefeld 31.
Bodmer 45, 75.
Böhmer, H. 3.
Borowski 52, 94.
Braasch 114.
Bramigk 64.
Bretschneider 51, 52, 53.
Brieger 112.
Buddeus 16.
Bugenhagen 11, 14.
Burk 38, 39.
Büsching 58, 59.
Büttner 124, 125, 127.

Calvin 10.
Camerarius 24.
Catharina v. Bora 65, 89, 90.
Celius 11.
Chamberlain 117.
Christ 72, 73.
Clajus 21.
Claudius, M. 76.
Clemen 9, 10.
Cochlaeus 40, 73.
Cotta 17.
Cramer 91.
Creuciger 11.

Dannhauer 23, 39.
Danz 83.
Delitzsch 108.
Denifle 127.
Deutschmann 34.
Devrient 117.
Dilthey 117.
Dippel 30, 33, 46.
Döllinger 9.
Dürer 9.

Eckart 3, 4, 7, 10, 11, 13, 30, 31, 33, 39, 41, 42, 51, 59, 72, 76, 80, 92, 95, 110.
Eck[e]hart 124, 128.
Eckermann 81, 83.
Effner 59, 64, 67.
Eichendorff 94.
Enders 6, 7.
Erasmus 3, 6, 40, 41, 54, 55, 59, 80, 93, 127.

Faber 52.
Fabricius 4, 17, 18, 24, 26, 48, 50.
Fest 65.
Fichte 91, 94.
Fiedler 64.
Forerus 39.
Frank, G. 3, 32, 56, 62, 106, 107, 108, 110, 126, 127, 129.
Franke, A. H. 31, 32, 39.
Freytag 114, 115, 116.
Friedrich der Große 51, 59, 61.
Friedrich der Weise 9, 52.
Friedrich Wilhelm III. 99.

Friedrich Wilhelm, Herzog von Altenburg 16.

Gaß 19, 35.
Gerhard, Joh. 17, 22.
Goethe 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 124.
Goeze 73.
Görres 94.
Gottsched 45.
Günzburg, Eberlin v. 9.

Hagenbach 110.
Hamann 75, 76, 78.
Hardenberg, Fr. v. 86, 87, 88, 94.
Harms, Claus 53, 62, 99, 106.
Harnack 109, 113, 129.
Hase, v. 102, 103.
Haug 31.
Hausrath 105.
Hegel 71, 100, 106.
Hegemann 2.
Heinrici 110.
Henke 3.
Herder 41, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 90, 91, 96, 99, 101.
Herrmann 112.
Herrnschmidt 32, 34.
Hofmann, K. v. 108, 109, 131.
Hus 14, 24, 98.
Hutten 93, 107, 119.
Hutterus 21, 25.

Jacobi 74, 78.
Janßen 127.
Ickelschamer 7.
Joachim v. Anhalt 64.
Jonas, Justus 11.
Juncker 17, 26.
Jung 35, 39.

Kahnis 3, 108, 111.
Kalthoff 128.
Kant 71, 85, 91, 94, 96, 97, 122.
Karl 37.
Karlstadt 6, 7, 37, 104, 105, 126.
Kästner 72.
Kaulbach 107.
Kawerau 110.
Kayser 62.
Kessler 10.
Kliefoth 106, 107.
Klopstock 74, 75, 76, 90.
Knebel 81, 82.
Köhler 3, 31, 35.
Kolde 109.
Kopernikus 110.
Köstlin 110.
Kramer 31.
Kreußler 17.

Lagarde 127.
Lamprecht 3, 116.
Lang 104, 105, 126.
Lavater 76.
Lemnius 73.
Lenz 114, 115.
Leo 107.
Lessing 45, 72, 73, 74, 76, 78, 81.
Lezius 114.
Lindner 53.
Löhe 106, 107.
Lomler 53, 54.
Loofs 3, 35, 112, 117.
Lösche 4, 14, 15.
Löscher 7, 19, 23, 34.
Luthardt 111.

Marheinecke 101.
Märtens 62.
Mathesius 4, 13, 14, 15, 17, 33, 94.
Maurenbrecher 3.
May 31.
Melanchthon 11, 13, 14, 24, 35, 36, 40, 54, 55, 59, 60, 93, 108, 109.
Mendelsohn 74.
Meyer, C. F. 118.
Misander 23.
Mosellanus 13, 14, 48, 65.
Möser 65, 72.
Moses 14, 15, 22, 53.
Motz 53, 60, 64, 65, 68.
Mulert 97.
Müller, G. H. 17.
Müller, Georg 79.
Müller, Karl 112.
Muncker 75.
Münzer 6.
Müsebeck 92.
Myconius 12, 24.

Neudecker 11.
Neumann 34.

Nicolai 56.
Niemeyer 68.
Nietzsche 71, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127.
Novalis 86, 87, 88, 94.

Opitz 45.

Paulus 1, 2, 15, 23, 55, 80, 128.
Paulus, Eb. 51.
Pergolese 65.
Petersen 36.
Pflug, v. 7.
Philippi 106.
Piderit 108.
Planck 50.
Plato 120.
Plitt 11.
Pollich 3.
Preuß 5.

Rade 111.
Ranke, L. v. 114, 115.
Ratzeberger 11.
Reisner 23.
Riemer 83.
Ritschl 19, 36, 37, 45, 59, 110, 111, 112, 113, 114, 126, 131.
Rochlitz 82.
Röhr 51.
Rupprecht 107.

Sachs, H, 9, 92.
Sagittarius 16.
Schiller 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91.
Schleiermacher 86, 87, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 109, 110, 111, 113.
Schlegel, Fr. 94.
Schmid 109.
Schmidt, Erich 45, 72, 73, 74.
Schmidt, Julian 73, 89.
Schottelius 21.
Schöpfer 24.
Schrempf 116.
Schröckh 51, 52, 55, 56, 58, 60.
Schütze 52.
Schweitzer 2.
Schwentzel 35, 39.
Seckendorf 11, 37.
Seeberg 109, 114.
Seidel 34, 39.
Semler 55, 59, 60, 96.
Sleidanus 12.
Spalatin 12.
Spangenberg 13, 30, 76.
Spener 28, 30, 33, 34, 39.
Spinoza 78.
Stahl 106.
Stilling 33.
Stolberg 76.
Styfel 9, 14, 23.

Tauler 39.
Thiersch 106.
Thomasius 46.
Treuer 18.
Trier, Paul 55.
Troeltsch 3, 71, 128, 129.
Twesten 110.

Uhlhorn 114.
Ukert 4, 7, 12, 34, 36, 37, 38, 40, 50, 52, 57, 58, 65.

Vilitz 28.
Vilmar 106, 107, 108.
Vogel 4.
Voltaire 65, 72.
Vorreiter 107.

Wagner 34.
Walch 4, 7, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 59, 67.
Wegscheider 51, 59.
Weinel 2.
Weller 12, 13.
Werner 86, 88, 89, 90, 94.
Wiclif 24.
Wieland 51, 57, 58, 63, 64, 65, 67.
Wolff 47.
Woltmann 84.

Zelter 82.
Zierold 36.
Zimmermann, E. 54.
Zimmermann, Ritter von 61.
Zinzendorf 29, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 42, 77.
Zwingli 10, 55, 76, 98, 105, 108, 110.

100025

Date Due

DEC 3	1969		

BR
334
.S827

Stephan, H. L.100025
Luther in den Wandlunge
seiner Kirche.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
11-19-69	Jim Ek	
APR 17 '90	ATLA	mad